
3 1761 09701548 1

Morale Kantienne

et

Morale humaine

DU MÊME AUTEUR

Villes mortes d'Asie Mineure, Pergame, Éphèse, Priène, Milet, Le Didyméion, Hiérapolis, petit in-8°, 43 photographies, 8 cartes et plans. Paris, Hachette, 1911. . . . . *épuisé.*

De l'ancienne à la nouvelle Phocée, in-8°, 12 planches, 1 carte. Paris, F. Lévy, 58, rue Laffitte, 1914. . . . . 2 fr. 50

Les sculptures et la restauration du temple d'Assos en Troade, in-8°, 59 figures. Paris, E. Leroux, 1915. . . . . 5 fr. »

Troie, la guerre de Troie et les origines préhistoriques de la question d'Orient, petit in-8°, 21 photographies et 4 cartes. Paris, Hachette, 1915. . . . . 5 fr. »

Religion, métaphysique et morale, tirage restreint, 1912.. . . . . *épuisé.*

F. SARTIAUX

Morale Kantienne et Morale humaine



PARIS
LIBRAIRIE HACHETTE ET Cie
79, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 79

1917

PRÉFACE

La place qu'ont tenue et que tiennent encore les théories de Kant dans la philosophie française et dans notre enseignement, l'influence qu'elles y ont exercée sont des faits très significatifs de notre complaisance aux idées germaniques. Le prestige dont ces théories ont été entourées n'est pas un des moindres succès dont puisse s'enorgueillir la propagande allemande. L'Allemagne a prétendu qu'elle a été et qu'elle est toujours le grand peuple créateur, l'éducatrice, l'institutrice du genre humain. Cette insupportable et odieuse prétention a provoqué une série d'enquêtes où l'on n'a pas eu de peine à établir que, dans les sciences, dans les arts plastiques, dans les techniques, l'Allemagne, loin d'être une initiatrice, n'avait presque jamais été qu'une imitatrice, une ouvrière, une metteuse en œuvre des inventions d'autrui. Il n'en est pas autrement en philosophie. On comprendra un jour clairement, lorsque l'union intime de la science positive et de la philosophie aura été plus complètement restaurée, combien l'autorité de la métaphysique allemande et spécialement celle de la philosophie de Kant a été artificielle, combien sa valeur a été surfaite, quel rôle beaucoup plus modeste la pensée allemande a joué dans l'histoire des idées générales.

Aujourd'hui le kantisme jouit d'une admiration qui n'est pas encore près de s'évanouir. Il a subi des assauts répétés,

mais ces assauts ont été trop souvent inspirés par des préoccupations confessionnelles et par une métaphysique qui, pour être plus claire et plus cohérente, n'est pas beaucoup plus solide ; il est resté inébranlable. Plusieurs de nos meilleurs esprits s'acharnent encore à l'heure actuelle à rassembler dans l'œuvre de Kant tous les passages où s'est exprimée la pensée généreuse de notre XVIIIe siècle et cherchent à nous démontrer par ces citations incomplètes que Kant fut un grand humaniste. Il est visible que tous les efforts seront faits en vue de sauver cette épave du germanisme et de maintenir le kantisme à la place qu'il occupait avant la guerre. Il eût été cependant plus sage et plus opportun pour ceux qui ont étudié la philosophie de Kant de s'employer à la remettre à son rang.

Je n'ai entrepris qu'une partie de cette tâche. Je n'ai pas traité de la philosophie de Kant dans son ensemble, je ne me suis occupé de sa théorie de la connaissance que dans la mesure où elle est indispensable pour comprendre et juger sa morale. C'est à cette morale que je me suis attaqué. Quoi qu'on puisse penser de la métaphysique de Kant, le succès que sa morale a obtenu en France est un des faits les plus singuliers de l'histoire des idées, car il n'est pas de morale qui répugne davantage à notre esprit que cette systématisation confuse et équivoque, dénuée de toute générosité et toute esthétique, à laquelle manque le sens véritable de l'individualité, de la liberté et de l'humanité. Elle a été acclimatée chez nous par des demi-croyants, qui, ayant perdu la foi et ne pouvant s'en passer, ont été reconnaissants à Kant de leur avoir fourni des formules d'apparence rationnelle pour étayer leurs incertitudes. Son prestige a été entretenu inconsciemment par la foule nombreuse de ceux qui ne la connaissent pas, ou qui l'ont entrevue à travers les commentaires de ses apologistes, et qui vont proclamant, sans en avoir pénétré

le sens exact, la pérennité de l'Impératif catégorique et du principe d'Universalisation.

Il m'a semblé que le moment était propice pour dénoncer d'un point de vue purement rationnel cette déviation de l'esprit humain, et j'ai pensé que la meilleure façon de le faire était d'exposer le système tout entier, en multipliant les citations, puis de mettre en regard les principes des morales traditionnelles qui sont nées et qui se sont développées dans notre civilisation gréco-latine. Les lecteurs jugeront.

Je serais récompensé de mon effort si les idées que je développe et qui sont le fruit de longues années de réflexion réussissaient à franchir le cercle des spécialistes de la philosophie et à se répandre dans le public si vaste, en France, des esprits éclairés, qui, sans avoir fait une étude méthodique et particulière de la philosophie, sont ouverts aux idées générales et sont soucieux de bon sens et de clarté.

Que ceux de mes amis qui m'ont encouragé dans ce travail trouvent ici tous mes remerciements. Je tiens à les exprimer tout particulièrement à mon ami M. Georges Dubreuque qui a bien voulu revoir mon texte et me faire profiter de son expérience et de son érudition, à ma sœur qui s'est chargée de le dactylographier, à mes amis Joseph Girard et Paul Chaperon qui ont assumé la tâche d'en relire les épreuves.

Félix Sartiaux.

17 avril 1916.

MORALE KANTIENNE

ET

MORALE HUMAINE

INTRODUCTION

Les quatre-vingt-treize représentants intellectuels de la culture allemande ont placé leur monument de servile complaisance et de mensonge, l'« Appel au monde civilisé », sous l'invocation de Kant, dont ils ont déclaré l'héritage aussi sacré que leur sol et leur foyer. Cette invocation a été diversement accueillie.

Les uns se sont indignés et ont crié au blasphème. La morale universelle de Kant n'est-elle pas en contradiction absolue avec l'esprit qui anime cet écrit et avec les idées qu'il exprime? N'a-t-elle pas condamné les théories et les pratiques de la guerre, la mauvaise foi et les ambitions qu'il cherche à justifier? D'autres, au contraire, ont pris occasion de cette publication pour protester de nouveau avec vivacité contre la doctrine kantienne, pour dénoncer sa solidarité avec cette déviation de la morale collective dont les savants et les artistes d'Allemagne, le gouvernement, l'armée, le peuple tout entier nous fournissent chaque jour d'éclatants témoignages. Ils ont fait remonter jusqu'au « funeste » génie du solitaire de Kœnigsberg la responsabilité des débordements et de la barbarie que l'Allemagne a déchaînés dans le monde.

Ces appréciations opposées me paraissent contenir, l'une et l'autre, une part de vérité et aussi d'exagération. L'incertitude de l'opinion française sur les idées du plus célèbre philosophe allemand est, en même temps, à mes yeux une preuve du trouble et de la

confusion qu'une complaisance excessive aux influences germaniques a introduits dans notre philosophie morale.

Kant a formellement condamné la violation des traités, le mensonge, les cruautés inutiles, l'emploi dans la guerre de moyens déloyaux et perfides, l'esprit de conquête et de domination. Il n'y a pas à cela un mérite exceptionnel. Il s'est fait en outre l'écho des idées libérales qu'avaient affirmées nos jurisconsultes, nos écrivains et nos grands politiques du XVIIIe siècle. Il a blâmé ainsi par avance les erreurs et les prétentions où l'excès de confiance en soi, un orgueil démesuré et le manque d'une véritable civilisation ont entraîné l'Allemagne prussienne. C'est incontestable. La rectitude de ces jugements ne doit cependant pas faire illusion, car ils ne procèdent pas du principe même de l'œuvre morale de Kant ; ils en sont bien plutôt des pièces assez artificielles empruntées au dehors. La morale de Kant est confuse et obscure, elle abonde en contradictions. La théorie et la pratique y sont étroitement unies par une chaîne de déductions qui semble former un ensemble rigide, et cependant il n'y existe à proprement parler aucun lien nécessaire entre les principes et les applications. Les principes se présentent comme purement rationnels et constituent pourtant les affirmations d'un mysticisme qui s'est soustrait au contrôle de la raison ; les applications sont, pour une part, une apologie des idées libérales françaises et, en même temps, un plaidoyer en faveur de l'absolutisme prussien. Cette confusion des idées a été pour beaucoup dans l'expansion de la doctrine morale de Kant ; car elle a fourni aux rationalistes et aux croyants, aux libéraux et aux traditionalistes, des arguments en faveur des thèses les plus opposées. C'est pourquoi aussi les apologistes et les détracteurs de Kant ont souvent également raison : leurs attaques et leurs louanges s'appliquent à des conceptions différentes, qu'on peut mettre en évidence dans son œuvre selon les ouvrages qu'on consulte ou le point de vue qu'on envisage ; elles ne sont contradictoires que parce que le kantisme est constamment en contradiction avec lui-même.

Les récents apologistes de Kant, ceux qui ont tenu à le justifier de toute responsabilité dans la mentalité germanique actuelle, ont surtout insisté sur certains passages de son œuvre juridique et politique : la *Métaphysique du droit* et le *Traité de paix perpétuelle,* où Kant a largement mis à contribution les idées françaises.

Mais ils ont soigneusement laissé de côté tous les autres passages qui sont en opposition radicale avec ces mêmes idées. Les détracteurs se sont attaqués plus directement aux principes de la doctrine kantienne développés dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* et dans la *Critique de la raison pratique*, qu'ils ont dénoncés comme un danger et comme une déviation de la pensée.

Ces principes ont été, bien avant la guerre, la matière de discussions approfondies, mais qui n'ont réussi à produire aucun accord, aucun rapprochement entre les adversaires. Apologistes et détracteurs se sont toujours maintenus sur leurs positions. Il y a dans la pensée philosophique française à l'égard de la morale kantienne une division que le temps n'est pas parvenu à atténuer. Le grand public, à qui les difficultés de cette œuvre obscure, exposée dans la langue la plus embarrassée, n'ont pas permis de se faire une idée personnelle, est resté partagé entre ces affirmations. Il s'est même formé deux conceptions tout à fait antagonistes du kantisme, dont les divergences n'ont fait que s'accentuer et qui sont arrivées à revêtir un caractère religieux et politique. Les défenseurs de Kant sont enclins à attribuer la résistance de leurs opposants à leurs croyances religieuses et à leur répugnance à l'égard de certaines idées qui ont animé la Révolution française. Les détracteurs accusent les apologistes de dispositions antireligieuses et d'une complaisance excessive pour les idées libérales. Prokantiens et antikantiens sont devenus ainsi des termes synonymes de libre penseur et de catholique, de libéral et de réactionnaire.

Mais un fait très curieux est que le rapport pourrait être tout aussi bien inversé. Le moralisme kantien est une véritable foi religieuse ; il est, en même temps, une expression authentique des idées les moins libérales. Je suis même convaincu qu'historiquement et philosophiquement ce point de vue serait plus correct que le précédent. Ce sont les croyants qui auraient dû arborer le drapeau du kantisme contre la libre pensée et contre l'individualisme révolutionnaire. L'œuvre de Kant est bien plutôt un appui pour le trône et l'autel et une arme contre les principes de liberté intellectuelle et politique.

Ces attitudes sont d'ailleurs également artificielles et fausses. Les passions ou les tendances politiques et religieuses se sont introduites dans un débat qui aurait dû se maintenir dans le domaine

exclusivement scientifique et philosophique ; elles ont même réussi à contaminer certaines interprétations du kantisme présentées par des philosophes. Aussi est-il très difficile pour ceux qui ne peuvent se consacrer à une étude directe et approfondie du système de s'en faire une idée juste et sûre. Les divers exposés qui en ont été donnés dans les manuels ont été pour la plupart inspirés par une grande sympathie pour le philosophe prussien et par le prestige dont a été entouré son rationalisme ; ils sont visiblement animés du désir de présenter ses idées sous l'aspect le plus favorable. Il en est de même d'exposés plus importants, dont les auteurs paraissent avoir été très fortement impressionnés par l'appareil logique du Maître. Les critiques émanent surtout d'auteurs catholiques qui envisagent le kantisme d'un point de vue particulier. Les ouvrages de critique tout à fait indépendante sont incomplets ou ont un caractère un peu abstrait qui ne leur a pas permis d'acquérir en dehors du cercle restreint des spécialistes de la philosophie un grand retentissement.

C'est le caractère abstrait de tous ces travaux qui est le plus frappant. On ne s'est guère attaché jusqu'ici à rechercher les origines psychologiques et historiques du kantisme, à distinguer dans l'œuvre morale de Kant les apports personnels et les emprunts aux moralistes et aux juristes antérieurs. On nous la présente trop souvent comme un ensemble d'idées qui se justifient par elles-mêmes et se suffisent à elles-mêmes, qui émanent d'une raison absolue et planent au-dessus du temps et en dehors de l'espace. La méthode historique et génétique n'a pas pénétré suffisamment dans l'étude du kantisme, qu'on traite comme une réalité en soi, alors qu'il n'y a pas d'œuvre qui soit plus étroitement dans la dépendance du milieu et de l'époque où elle est née[1].

1. Voici les travaux français les plus importants sur la morale de Kant. — H. Lachelier, *Introduction* à sa traduction des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Hachette ; V. Delbos, *idem.*, Paris, Delagrave ; F. Picavet, notes de sa traduction de la *Critique de la raison pratique*, Paris, Alcan ; ne traitent que de la morale théorique ; renseignements historiques intéressants dans Picavet ; E. Boutroux, cours sur *La morale de Kant*, dans *Revue des cours et conférences*, 1899-1900, essentiel, mais ne traite aussi que de la morale théorique ; V. Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, Paris, Alcan, 1905, ouvrage considérable, mais d'une lecture difficile, et plus difficile encore à consulter, parce qu'il ne contient ni table analytique, ni table alphabétique ; du même auteur : *Les idées de Kant sur la paix perpétuelle*, dans *La nouvelle revue*, juillet-août 1899, p. 410-429, fait la part beaucoup trop belle au droit des gens de Kant ; *Rousseau et Kant*, dans

Lorsqu'on étudie comment la morale de Kant s'est formée dans son esprit, lorsqu'on en cherche les origines dans le tempérament qui l'a produite et dans le milieu dont elle a subi l'influence, et qu'on la compare avec les morales religieuses et rationnelles antérieures, cette œuvre si obscure s'éclaircit ; ses caractères et sa signification apparaissent en pleine lumière.

La vie de Kant a été occupée tout entière à résoudre deux problèmes qu'il s'est posés dès ses premières réflexions : comment la science est-elle possible ? comment est-il possible de fonder la moralité ? Il semble que la meilleure façon de répondre à ces questions eût été de se demander en quoi consiste la science et ce qu'est la moralité. Mais le tempérament de Kant et son éducation ne lui permettaient pas de se placer à ce point de vue.

Son éducation a été exclusivement métaphysique et religieuse ; ses maîtres, Schultz et Knutzen, étaient des piétistes, ils lui enseignaient, avec le respect absolu de la religion et de la morale qu'ils pratiquaient, la philosophie de Wolff, philosophie toute métaphysique, qui s'était imposé la tâche de traduire dans le formalisme logique d'un enchaînement abstrait de concepts les théories de Leibniz et les tendances essentielles du protestantisme luthérien. Kant, contrairement aux grands philosophes de tous les temps qui

J.-J. Rousseau. Leçons faites à l'école des hautes études sociales, Paris, Alcan, 3e édition, 1915 ; A. Fouillée, *Le moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain*, Paris, Alcan, 2e édition, 1905 ; voir aussi du même auteur : *Critique des systèmes de morale contemporains*, Paris, Alcan, 6e édition, 1912, L. IV ; critiques approfondies mais sur la théorie seulement et un peu abstraites ; A. Cresson, *La morale de Kant*, Paris, Alcan, 2e édition, 1904, excellent exposé critique, quoique un peu trop théorique. — Parmi les ouvrages d'ensemble sur la philosophie de Kant : Th. Desdouits, *La philosophie de Kant*, Paris, Thorin, 1876, sur la morale théorique, p. 157 et suiv. ; Th. Ruyssen, *Kant*, Paris, Alcan, 3e édition, 1915, ch. v et ch. vi, exposé très favorable sans discussion ; G. Cantecor, *Kant*, Paris, Delaplane, 1909, résumé clair mais très sommaire de la morale théorique ; E. Boutroux, article *Kant* de la *Grande encyclopédie*, réimprimé dans *Études d'histoire de la philosophie*, Paris, Alcan, 1897, de tout premier ordre, mais très sommaire et sans discussion ; du même auteur : *La morale de Kant et le temps présent* dans *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, Colin, 1904 ; l'un et l'autre sur la morale théorique. Excellentes remarques de V. Brochard, les plus profondes qui aient été faites à mon avis, dans *La morale ancienne et la morale moderne*, *Revue philosophique*, 1901, I, réimprimé dans *Études de philosophie ancienne et moderne*, Paris, Alcan, 1912, p. 489-503. — Les autres ouvrages, auxquels j'ai eu recours, sont cités dans les notes. On trouvera une bibliographie plus complète, avec l'indication des principaux auteurs étrangers dans les ouvrages de Picavet et de Ruyssen et dans les copieuses notes du grand ouvrage de Delbos, cités plus haut.

l'ont précédé et aux philosophes de second plan qui de son temps alliaient en France et en Angleterre l'étude de la philosophie à celle d'une science particulière, n'était pas un savant. Son éducation scientifique était des plus superficielles et tout extérieure. Il était un grand lecteur, mais lisait toujours à travers le système de ses idées. Il ne fit d'aucune science positive un instrument de travail et une discipline pour sa pensée; il ne se plia jamais aux méthodes exactes et patientes de l'observation et de l'expérimentation, ni à celles des mathématiques, dont il n'avait qu'une teinture et qu'il ne s'était pas assimilées. Ses écrits sur la force vive, sur le feu, sur la terre, sur la cosmogonie ne sont ni d'un géomètre, ni d'un physicien, ni d'un géologue ; il n'est pas davantage un naturaliste, un économiste, un juriste, ni un historien. Il n'a pas l'esprit scientifique. L'aptitude psychologique lui fait surtout complètement défaut ; la psychologie est pour lui lettre close, il n'en a pas le moindre sens, ni le goût, ni la curiosité. C'est la métaphysique — et bientôt exclusivement sa propre métaphysique — qui est son centre de perspective.

On s'explique ainsi dans quels termes il a été conduit à se poser les problèmes autour desquels sa pensée n'a cessé de graviter : le problème de la connaissance et celui de la moralité. Il ne s'agit pas pour lui de pénétrer dans l'étude positive de ces problèmes. Il connaît mal les faits, il n'a aucun goût à les rechercher, aucune aptitude à les saisir. Il s'en forme des notions *a priori*, sur lesquelles il s'évertue de *raisonner* suivant la méthode que Wolff lui a inculquée. La science est à ses yeux un ensemble de concepts universels et nécessaires, indépendants de l'expérience, qui se déroulent dans un enchaînement rigoureux à partir de certains principes ; la morale est un système de règles, une chaîne de maximes qui découlent de certaines affirmations qu'il est interdit de scruter. Les données premières de la science se réduisent pour lui aux principes de Newton et celles de la morale au commandement impératif et aux idées de mérite et de démérite qui sont à la base de la religion. Il n'est jamais sorti de là ; il ne s'est jamais demandé si d'autres notions pourraient répondre à l'idée de science et à celle de moralité et s'il ne conviendrait pas d'en rechercher l'origine et la genèse. Toute sa pensée n'a été qu'un effort obstiné pour construire sous une forme théologique une interprétation et une justification de ces notions premières.

Il s'est évertué d'abord pendant un quart de siècle à concilier ainsi les idées de Leibniz, celles des philosophes et moralistes anglais, d'écrivains politiques tels que Hobbes et Rousseau. Aucune des tentatives qu'il a faites ne l'a satisfait. Puis, par un effort plus vigoureux, le seul véritable effort de sa vie, il s'est dégagé de ces influences diverses pour trouver en dix ans, de 1771 à 1781, son repos dans un système métaphysique qui lui est propre et dont les tendances lui ont été imposées par les données fondamentales de son éducation et de son tempérament : d'une part l'habitude contractée avec Wolff de spéculer sur des notions abstraites dont le sens n'est pas positivement déterminé et de dérouler dans une forme logique les rapports qu'elles paraissent présenter entre elles ; d'autre part la disposition propre à l'esprit religieux et spécialement au piétisme luthérien de procéder par affirmations incontrôlables et d'opposer d'une façon absolue ces affirmations les unes aux autres. C'est le rationalisme wolffien et le dualisme religieux[1]. Le principe du système consiste, en effet, en ce que la connaissance est un ensemble de formes *a priori* et universelles, liées par des jugements nécessaires, que l'esprit, enfermé en lui-même comme Kant dans sa vie, se pose dans son apparente autonomie, qui ne doivent rien à l'expérience et qui s'appliquent aux données extérieures sans pouvoir y pénétrer. Il y a ainsi deux réalités radicalement étrangères l'une à l'autre : le sujet et l'objet ; la connaissance s'épuise dans le sujet et la certitude dans la liaison logique et l'isolement des concepts.

Ces principes lui ont paru résoudre le problème de la connaissance. Ils lui procurent après tant d'incertitudes un grand soulagement, et aussitôt il les applique à la morale, où il fait jouer à l'impératif catégorique par rapport aux idées morales et aux sentiments le même rôle qu'aux formes de l'esprit par rapport aux données extérieures et où il introduit ensuite, sous les apparences

1. Ces deux grandes influences ont été signalées par M. Boutroux et par M. Delbos, qui ne me paraissent pas toutefois en avoir tiré tout ce qu'elles contiennent pour expliquer le mode de formation de la morale kantienne et avoir bien vu que le piétisme de Kant est un profond dualisme et que ce dualisme joue un rôle considérable dans la formation de ses idées morales. La thèse récente de M. Stefanescu, *Essai sur le rapport entre le dualisme et le théisme de Kant*, Paris, Alcan, 1915, est tout à fait étrangère à mon point de vue. Voir plus bas, p. 26, note 1.

d'une logique subtile, les idées fondamentales du protestantisme luthérien.

Une fois en possession de ce double système : la *Critique de la raison pure* et la *Critique de la raison pratique,* il ne songe plus, dans les trente années qui suivent, qu'à le mettre en œuvre, à construire avec de pures entités de l'esprit, dans la forme de raisonnements logiques, le monde tout entier, le monde de la physique et celui de la morale, ce qu'il appelle la *Métaphysique de la nature* et la *Métaphysique des mœurs* : « un inventaire systématiquement ordonné de tout ce que nous possédons par la raison pure », « un système de connaissances entièrement *a priori* fondées sur de purs concepts ».

Il est bien évident que l'entreprise était chimérique et que Kant ne pouvait pas tirer toute la réalité physique et morale de quelques principes abstraits : il était nécessairement amené à puiser dans l'expérience qu'il avait éliminée. Il ne se contente pas d'y puiser, il y prend tous ses matériaux.

La physique de Newton jouissait à l'époque d'un prestige comparable à celui de la biologie de Darwin au XIXe siècle. Toute la *Métaphysique de la nature* de Kant n'est que la transcription de la physique de Newton dans la langue de la *Critique de la raison pure*; Kant n'y a rien ajouté. La société allemande de la deuxième moitié du XVIIIe siècle était partagée entre les idées morales du christianisme luthérien, les idées politiques du « despotisme éclairé », les idées morales et politiques de la philosophie libérale française. La *Métaphysique de la vertu* et la *Métaphysique du droit* de Kant ne sont qu'un amalgame de ces conceptions diverses et opposées; elles ne sont même pas un essai de conciliation, elles sont une simple juxtaposition de ces éléments hétéroclites, auxquels Kant s'est contenté d'imposer les formes de la *raison pratique.*

Ainsi éclairées par l'étude de leur genèse, les grandes lignes du système moral de Kant se dégagent. La comparaison de ce système avec les idées morales de l'humanité et avec les grandes théories rationnelles et religieuses qui l'ont précédé n'est pas moins instructive.

Si les éléments qui constituent la matière du moralisme kantien ont été empruntés, il n'en est pas de même de ses idées fondamentales : elles sont en opposition avec toute la morale antérieure. Kant

a voulu être le Copernic de la morale. C'est délibérément qu'il a cherché à la fonder sur des bases nouvelles, prétendant que les grands esprits qui, depuis l'antiquité jusqu'au XVIII[e] siècle, avaient médité sur le problème moral, en avaient méconnu les principes et la véritable signification. Il est essentiel, pour comprendre cette révolution et sa portée, de bien voir en quoi elle a rompu avec la tradition ; c'est toute une étude historique et comparative qu'il faut entreprendre.

On voit alors beaucoup plus clairement en quoi a consisté la révolution kantienne de la morale et quelle en est la signification. Elle a renversé l'ordre dans lequel toute l'humanité religieuse et philosophique s'était représenté les rapports du bien et du devoir, de l'homme et de l'univers, de l'univers et de Dieu. Elle a soustrait le bien et le devoir à toute investigation et érigé la « bonne volonté » en absolu. Elle a rompu l'association étroite qui a toujours été établie par les morales religieuses comme par les morales rationnelles entre la vertu et le bonheur. En sens inverse, elle a opéré une fusion entre les idées rationnelles et les conceptions religieuses, que la philosophie et la religion s'étaient efforcées de bien distinguer. Elle a remonté enfin le grand courant de l'évolution morale qui, dans la conception religieuse comme dans la conception philosophique, a été un long effort pour remplacer le commandement par la raison et la contrainte par la persuasion.

Ce point de vue historique doit être poussé plus loin. Personne n'accepte plus aujourd'hui le système moral de Kant ; mais des philosophes ont pensé qu'il avait mieux mis en relief qu'aucun autre certains éléments de la moralité et ils ont cherché à opérer une conciliation entre le kantisme et la tradition. L'étude positive de ces tentatives de conciliation et des dernières survivances de la morale kantienne dans la philosophie morale contemporaine me paraît décisive pour montrer que cette conciliation est une chimère et que, loin de perfectionner la tradition, l'infusion de l'esprit kantien dans la morale traditionnelle ne fait que l'obscurcir.

Ainsi l'étude génétique et historique de la morale kantienne la fait apparaître sous un double caractère : cette morale est faite d'emprunts et cependant elle reste à part dans le grand courant des morales religieuses et rationnelles. On reconnaît aisément tous les matériaux qu'elle a utilisés, mais l'assemblage ne ressemble à

aucune construction antérieure. On peut suivre dans le détail les associations d'idées qui ont présidé à cette élaboration, mettre en évidence le rôle qu'y ont joué le dualisme piétiste et les abstractions logiques, mais dans son ensemble et dans ses rapports avec les autres systèmes moraux l'assemblage étonne et reste disparate. Quoique formé tout entier de notions communes, le moralisme kantien est isolé dans la tradition de l'humanité; kantisme et humanisme s'opposent et sont inconciliables.

La raison profonde de cette opposition n'est pas fournie complètement par l'explication intellectuelle du système. L'explication intellectuelle d'un fait psychologique ne suffit pas à en rendre compte entièrement. Au delà des représentations il y a les tendances actives et affectives qui en sont les conditions fondamentales. Pour comprendre complètement la morale kantienne, il faut pénétrer plus avant dans l'étude psychologique et sociale de Kant, dans son caractère et dans sa vie. Nous avons pour cette recherche des documents de premier ordre, très précis et très précieux : ce sont les biographies que nous ont laissées trois de ses intimes, Borowski, Jachmann et Wasianski, qui ont été étroitement mêlés à son existence quotidienne précisément pendant la période où il a composé son œuvre morale, de 1783 à 1797; nous avons aussi sa correspondance, avec les lettres auxquelles il répondait et celles qui répondaient aux siennes. Ces documents n'ont pas été suffisamment utilisés, ils ne l'ont été que pour donner une notion générale de l'existence et du caractère de Kant; il faut les approfondir, afin d'y trouver les relations psychologiques qu'il y a entre l'œuvre morale de Kant et sa vie, entre son système, les affirmations et le développement de sa pensée et de son tempérament.

On s'aperçoit alors que ce qui caractérise notre philosophe, c'est d'avoir été exclusivement, sous Frédéric II et sous Frédéric-Guillaume II, un Prussien de Kœnigsberg, capitale de la Prusse orientale, berceau de la royauté prussienne, la ville du sacre des Hohenzollern.

Kant est né à Kœnigsberg en 1724 de parents et de grands-parents prussiens, dont la situation sociale était des plus modestes; son père était sellier et son grand-père tanneur. L'un de ses arrière-grand-pères paraît avoir été d'humble origine écossaise,

mais il avait passé la plus grande partie d'une vie fort longue dans une petite ville de la Prusse orientale. Kant n'est jamais sorti de la Prusse ni même de Kœnigsberg et de ses environs immédiats. Il y a reçu toute son éducation et y a passé toute sa vie. Sa mère l'y avait élevé, jusqu'à l'âge de treize ans, dans les sentiments étroits du piétisme puritain. Il a fait ses premières études, de 1732 à 1740, au gymnase de Kœnigsberg sous la direction d'un prédicateur piétiste, Franz Albert Schultz; à l'université de sa ville natale, sans aucune préparation scientifique, sans étude sérieuse d'aucune connaissance positive, il s'est adonné, dès l'âge de seize ans, de 1740 à 1746, à la philosophie, telle qu'elle était enseignée dans cette petite ville religieuse et provinciale. Il n'est entré en contact direct avec aucun des grands esprits de son temps; c'est un philosophe théologien, Martin Knutzen, disciple de Wolff et profondément imprégné de religiosité luthérienne, qui a présidé à sa formation intellectuelle. Kant passa les neuf années qui suivirent comme précepteur chez des hobereaux du voisinage, où il prit une teinture des bonnes manières et de l'éducation aristocratique telles que les comprenaient les gentilshommes prussiens de l'époque, ainsi que de ce cosmopolitisme à tendances libérales qui régnait en Allemagne pendant toute la première moitié du XVIIIe siècle. C'est l'époque de l'*Aufklärung*, « des lumières », dont le « despotisme éclairé » de Frédéric II est l'expression politique et qui marque l'apogée de l'ascendant français en Allemagne. De retour à Kœnigsberg, Kant ouvre à l'université un cours libre, qui l'affranchit de tout souci matériel en lui assurant une existence modeste mais suffisante et il se met à lire les auteurs étrangers : Hume, Hutcheson, Shaftesbury, Hobbes, Beccaria, l'abbé de Saint-Pierre, Voltaire et surtout Rousseau. Ces influences viennent se superposer aux fondements luthériens et prussiens de son éducation première. Mais Kant ne quitte pas Kœnigsberg : pendant un demi-siècle il y réalise le type parfait du professeur allemand, ignorant tout du monde, hormis les livres et les relations locales que lui créent son enseignement et le prestige du « philosophe ». Il ne cherche pas à étendre ses connaissances scientifiques, à entrer en contact avec les milieux plus larges de l'Europe; il se confine dans le petit cercle de ses élèves, de riches commerçants et de hauts fonctionnaires prussiens et s'absorbe complètement dans sa

propre pensée et dans son système, déclarant même que les idées des autres philosophes ne l'intéressent pas et qu'il éprouve la plus grande difficulté à les comprendre. En 1770, à quarante-six ans, il avait obtenu la chaire de logique et de métaphysique de l'université ; il y reçoit bientôt tous les honneurs. Membre du sénat en 1780, recteur de 1786 à 1788, doyen de la faculté de philosophie et de l'académie en 1792, il professe jusqu'à 1796, quand, à soixante-douze ans, la fatigue et l'âge l'obligent à suspendre ses cours et à se retirer dans sa petite maison, où il mène une existence plus confinée, plus étroite et plus abstraite encore, jusqu'à sa mort, en 1804, à quatre-vingts ans.

C'est donc bien en Prusse et dans un petit coin de la Prusse, dans une ville de marchands et de professeurs prussiens, siège du gouvernement prussien, dans l'isolement complet, que s'est élaborée, avec une fenêtre entr'ouverte par des lectures sur la psychologie anglaise et le libéralisme français, mais solidement assise sur le catéchisme protestant et sur un dogmatisme pseudo-rationnel allemand, cette systématisation métaphysique et théologique, qui, par l'effort de nos universitaires, est devenue pendant plus de cinquante ans l'éducatrice de la philosophie morale française au XIX[e] siècle.

Kant n'a pas été seulement un type achevé de professeur prussien dans une petite capitale provinciale prussienne ; les habitudes et les tendances profondes de sa nature mettent en relief d'une façon saisissante la plupart des traits essentiels au tempérament germanique et prussien. Il ne fut pas, comme Gœthe, comme Herder, comme l'avait été Leibniz, un Allemand *libéré* ; il est resté profondément et exclusivement prussien, malgré les emprunts qu'il a faits à la civilisation gréco-latine et qu'avaient faits avant lui Frédéric II et tout son entourage. La lecture attentive et l'étude psychologique de ses biographies et de sa correspondance sont extrêmement instructives à cet égard ; elles permettent de retrouver en lui la plupart des caractères fondamentaux de la mentalité prussienne. Ces caractères ne sont pas tous complètement développés dans Kant, pas plus qu'ils ne l'étaient dans la Prusse du XVIII[e] siècle ; mais aucune des dispositions qui les ont engendrés ne manque à l'appel.

Le rapprochement de ces données premières, que révèle l'étude

du caractère de Kant, avec celles de son éducation et de sa formation intellectuelle jette une vive clarté sur la genèse de son système moral. Il fait comprendre que l'isolement de ce système dans la tradition n'est pas fortuit et qu'il n'est pas dû à des éléments superficiels. Si le moralisme de Kant s'oppose aux morales de l'humanisme gréco-latin, c'est parce qu'il s'est formé dans un milieu dont les tendances fondamentales étaient étrangères à cet humanisme et qu'il n'est pas sorti de ce milieu. Ce sont, au contraire, les emprunts qu'il a faits à l'humanisme qui sont accidentels et tout extérieurs, car si l'humanisme n'a jamais été véritablement assimilé par la Prusse — nous le voyons clairement aujourd'hui —, il n'a pas non plus pénétré dans l'économie de son plus célèbre philosophe. La morale de Kant, malgré ses prétentions à la nécessité et à l'universalité, est un type accompli de morale prussienne, un produit bien authentique du sol et de la nation où elle s'est développée.

Voilà ce qui me paraît se dégager d'une étude impartiale de la morale kantienne, indépendante de toute préoccupation confessionnelle et entreprise selon une méthode et dans un ordre d'idées un peu différents de ceux qui ont cours dans notre université : en la considérant d'abord directement en elle-même, comme un fait dont il faut expliquer les origines et la formation, puis en cherchant à bien définir la position qu'elle occupe dans l'histoire de la morale et à se rendre compte des affinités qu'elle présente avec la mentalité qui l'a produite. C'est ce que je me suis proposé de faire dans ce travail.

La première partie est un exposé de la doctrine, de ses principes et de ses applications. Elle commence par des indications très brèves sur les premières conceptions morales de Kant jusqu'à l'époque où il s'est mis à élaborer sa *Critique de la raison pure*, en 1771. J'ai dû placer ici un résumé de cette *Critique*. Ce résumé, que j'ai fait aussi court et aussi clair que j'ai pu, est d'une lecture un peu difficile et un peu ardue pour ceux à qui la métaphysique allemande n'est pas familière, mais il est indispensable à ceux qui veulent approfondir la morale théorique de Kant et ne pas s'en tenir à des notions superficielles : il est impossible

en effet de comprendre comment Kant a été amené à poser et à résoudre le problème moral, après trente années de tâtonnements, sans connaître le cercle d'idées dans lequel il s'est mu pendant les quinze années précédentes[1], les habitudes d'esprit qu'il a contractées, son vocabulaire, certaines de ses conclusions sur le problème de la connaissance, la méthode même qu'il s'est fait gloire de découvrir et dont la *Critique de la raison pratique* est une application.

Les chapitres qui suivent sont une analyse de ses deux grands ouvrages de morale théorique : les *Fondements de la métaphysique des mœurs* et la *Critique de la raison pratique.* Cette double analyse comporte des répétitions ; mais j'ai tenu à la faire, parce que les deux ouvrages doivent être connus, que le premier est d'une lecture plus aisée que le second, qu'il accoutume sans trop d'efforts aux démarches de cet esprit obscur et paradoxal et fournit sous une forme plus facile un grand nombre de définitions indispensables. Je me suis efforcé de rendre tout cet exposé aussi simple que possible, de m'exprimer dans une langue qui puisse être comprise de tous et de définir d'une façon précise les termes que j'ai dû emprunter au vocabulaire plus spécialement philosophique et au vocabulaire de Kant. Ceux que rebute la lecture de cette œuvre abstruse en trouveront dans ces chapitres toutes les idées essentielles, énoncées par Kant lui-même dans les nombreuses citations que j'ai multipliées, non sans alourdir le texte, afin de laisser la parole à l'auteur.

Cet exposé est en même temps un exposé critique. Je n'ai pas voulu séparer la critique de l'analyse, afin de bien faire comprendre, au fur et à mesure, comment les idées se sont formées dans l'esprit du philosophe et quelle en est la portée, comment il a appliqué tout d'abord au problème moral les conceptions et les méthodes qu'il avait acquises dans son élaboration de la *Critique de la raison pure,* puis comment il a introduit et justifié à un certain moment de la démonstration l'interprétation métaphysique des croyances de la théologie protestante, qui n'ont jamais cessé de le préoccuper et qu'il s'est efforcé de fondre avec ses affirmations antérieures. J'arrive ainsi à établir que l'impératif catégo-

1. 1770-1785.

rique, qui a séduit à la fois par son mystère et par ses apparences logiques, n'est en réalité qu'un concept artificiel dont la genèse et les origines sont évidentes : il est une fusion des idées de nécessité et d'universalité empruntées à la *Critique de la raison pure* avec l'idée religieuse du commandement d'un dieu personnel qui est le fondement de toutes les religions. Quand on a bien compris la formation de cette notion, elle perd son mystère et l'on n'est plus tenté d'en chercher des justifications alambiquées et obscures. L'opposition que Kant a faite ensuite entre la raison pratique et la raison théorique devient aussi tout à fait claire ; elle n'est que l'épanouissement et la justification logique des deux tendances essentielles de son esprit abstrait et théologique : le dualisme piétiste et le pseudo-rationalisme wolffien. Voilà pour la morale théorique.

La morale pratique de Kant se présente comme un système de notions *a priori*, universelles et nécessaires, déterminées par les principes de sa morale théorique et, par suite, comme la meilleure justification de cette théorie. Il importait de suivre de très près la pensée de Kant dans cette démonstration et de démonter le mécanisme des raisonnements qu'il fait pour lier ensemble les deux parties de son œuvre. C'est ce que j'ai cherché à faire en exposant la *Métaphysique de la vertu* et la *Métaphysique du droit*. Je me suis attaché à bien mettre en évidence la méthode par laquelle Kant s'efforce de rattacher les règles pratiques de la morale et du droit aux principes qui les déterminent à ses yeux et de préciser les emprunts qu'il a faits à la morale évangélique, aux idées libérales françaises et enfin à l'autoritarisme et au despotisme, qui étaient restés fondamentaux en Prusse et dont Frédéric II avait donné des formules saisissantes et célèbres. La *Métaphysique de la vertu* m'a paru ainsi n'être qu'une codification des vertus chrétiennes par un esprit systématique, à qui le véritable sentiment évangélique fait défaut, la *Métaphysique du droit* l'affirmation successive des principes moraux et sociaux dont les Encyclopédistes, Rousseau et nos Révolutionnaires avaient déjà donné l'expression définitive lorsque Kant les a pris à son compte, et de ceux qui étaient les fondements incontestés de l'édifice administratif et politique de la Prusse dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle. Ici encore j'ai multiplié les citations, qui surchargent l'exposé, mais qui ont

l'avantage de mettre bien en parallèle les textes de Kant et ceux des auteurs français qu'il copie sans les mentionner. J'aurais pu aller plus loin encore dans cette voie et reproduire les passages d'écrivains italiens et anglais, comme Beccaria et Hobbes par exemple, à qui il a emprunté des idées différentes. L'étude de toutes les sources de Kant, des auteurs qu'il a lus, qu'il a copiés et adaptés, mériterait un ouvrage spécial ; elle m'eût entraîné dans des développements excessifs, qui seraient sortis du cadre de ce travail. Les auteurs français étaient les plus intéressants à citer, car c'est de leurs idées libérales qu'on a fait l'un des plus grands titres de gloire et d'originalité du philosophe prussien.

Il apparaît clairement ainsi que la morale pratique de Kant n'est que la traduction dans le langage de sa métaphysique de tendances et d'idées empruntées au dehors. Son originalité se réduit à avoir mis en système des notions très différentes et même contradictoires.

La deuxième partie est consacrée à l'étude historique des rapports du kantisme avec la tradition religieuse et philosophique de la morale, à la comparaison, dans leur méthode et dans leurs conceptions fondamentales, de la morale de Kant avec les morales primitives, les morales religieuses, la morale religieuse et la morale rationnelle grecques, les morales classiques de la théologie chrétienne et des grands philosophes du XVIIe et du XVIIIe siècle. J'ai donné à cette comparaison une base très large en partant d'abord de la mentalité primitive, qui, par l'indistinction, la confusion des points de vue, m'a semblé, parmi toutes les attitudes morales, celle qui se rapproche le plus de la conception kantienne. J'ai esquissé ensuite à grands traits les lignes générales de l'évolution morale qui, dans la civilisation occidentale, par l'idée de science et par celle de personnalité divine, ont dégagé la moralité de cette indistinction première. La morale religieuse et la morale rationnelle grecques m'ont offert la matière d'une comparaison très instructive avec le kantisme, parce que l'idée de science et l'idée religieuse y apparaissent dès l'origine sous une forme achevée, claire et précise. La morale de la théologie chrétienne orthodoxe est, dans son principe, une fusion entre ses deux ordres d'idées, mais une fusion très différente de celle que Kant a opérée ; il était essentiel de le montrer. A l'époque classique, au XVIIe et au XVIIIe siècle, nous sommes en présence de deux grands courants : le courant

purement rationnel de la morale antique, qui est en opposition radicale avec le kantisme, et celui des grands systèmes idéalistes de Descartes, de Spinoza, de Malebranche et de Leibniz, qui ont introduit des modifications dans la morale antique, mais qui lui sont restés beaucoup plus fidèles qu'on ne le représente généralement et qui, loin de préparer le moralisme kantien, sont sur tous les points et dans leurs tendances fondamentales en opposition avec lui. Cette comparaison fait ressortir que la prétention de Kant d'avoir rompu avec les principes de la tradition n'est pas vaine et qu'il a bien accompli à ce point de vue la révolution qu'il s'était proposée.

Au XIXe siècle le mouvement évolutionniste, auquel le génie de Darwin a donné une impulsion toute nouvelle, est resté en dehors de l'influence kantienne. Mais plusieurs philosophies morales se sont imposé la tâche de retenir certains éléments du kantisme, dont elles ont abandonné le principe, et de les réintégrer dans la tradition. C'est ce qu'ont entrepris deux grandes morales françaises : celle de Renouvier, dont l'influence a été assez restreinte, mais persiste encore aujourd'hui, et celle de l'éclectisme ou spiritualisme de Cousin, de Jouffroy et de Paul Janet, qui est restée la base de notre morale officielle dans l'enseignement primaire, secondaire et supérieur. J'ai consacré un chapitre à l'étude de ces tentatives de conciliation. Je crois y démontrer que le moralisme de Kant est bien dans son essence inconciliable avec la tradition et j'y mets d'autre part en évidence un fait remarquable, qui à ma connaissance n'a été signalé que par un seul philosophe, Victor Brochard : c'est que la notion de loi morale, telle que l'éclectisme l'a conçue, telle qu'elle a persisté depuis dans certaines philosophies morales et qu'elle s'est répandue dans notre enseignement officiel, est un fait absolument nouveau dans l'histoire de la philosophie morale et qui ne remonte pas au delà de 1815. Jusqu'à V. Cousin, le bien moral était soit le commandement de Dieu, soit une conviction exercée par la pensée et le sentiment sur la volonté ; Cousin a inventé le *bien obligatoire*, qui est une contrainte au lieu d'être comme auparavant une persuasion et un attrait, et qui commande sans émaner d'une autorité. Cette conception a eu une fortune extraordinaire, parce qu'elle répondait aux besoins des demi-croyants, qui voulaient conserver l'autorité divine tout en suppri-

mant la divinité ; mais elle est à mon sens tout à fait artificielle : elle n'est qu'un effort pour réaliser la fusion du point de vue religieux et du point de vue rationnel, sous une forme différente de celle qui caractérise le kantisme, mais plus factice encore, car elle est en contradiction à la fois avec le kantisme et avec la tradition et qu'elle n'est pas moins admissible du point de vue religieux que du point de vue rationnel.

L'examen des formes que cette préoccupation a prise dans la suite, et dont j'ai trouvé l'expression dans un article récent de M. Boutroux sur *La morale de Kant et le temps présent*, remplit le dernier chapitre de ma synthèse historique. Il me paraît prouver que le souci de concilier Kant et la tradition, en dépit de la tradition et de Kant lui-même, est la cause principale des difficultés factices dans lesquelles s'est jetée notre morale officielle et dont elle ne pourra sortir qu'en répudiant toute attache avec le kantisme.

De l'étude de la morale kantienne considérée en elle-même et de l'étude de son opposition avec la tradition ressort une autre conclusion : si cette morale est artificielle et si elle ne se rattache pas à la tradition, elle doit avoir sa source quelque part, dans une mentalité qui n'est ni une création originale ni un développement de l'humanisme. C'est ici qu'interviennent plus spécialement les données que nous possédons sur le caractère de Kant, sur sa vie et sur son milieu. Elles font apparaître les affinités profondes qui existent entre la mentalité de Kant et la mentalité prussienne telle qu'elle se comportait à la fin du XVIIIe siècle ; et si l'on écarte de cette mentalité les emprunts superficiels et sans consistance qu'elle a faits au libéralisme français, on s'aperçoit sans peine que ses tendances essentielles ne diffèrent guère de celles que les événements récents ont si crûment mises en lumière. J'ai consacré à cette étude mon dernier chapitre ; je lui ai donné un assez grand développement, en appuyant chacun de mes jugements sur des citations empruntées à la correspondance de Kant et à ses biographes contemporains. Ces biographes, qui sont des types accomplis de la bourgeoisie prussienne de l'époque et de la ville même où Kant a passé toute son existence, nous présentent précisément, comme une marque du génie et de la grandeur morale du maître qui les a éblouis, les traits qui caractérisent le mieux la mentalité et le tempérament prussiens. Ils ne se rendent pas compte, dans leur

naïveté et dans leur candeur très sincères, que cette apologie dithyrambique est pour tout autre que des Prussiens de Prusse une véritable caricature et que ce Sage-Universel (*Weltweise*) n'est en réalité qu'un vieux garçon prussien, égoïste, rempli de lui-même, antisocial et anti-esthétique, dénué de générosité et de véritable distinction morale.

Leurs *évangiles synoptiques* sont tout à fait savoureux. Ils apportent en même temps une confirmation nouvelle et très positive à toutes les conclusions de mon étude analytique et historique, qu'ils rendent presque superflue. Plusieurs fois au cours de mon travail, j'ai été tenté de renoncer à cette étude directe et de reconstituer la philosophie morale de Kant, en partant des données que nous ont fournies Borowski, Jachmann et Wasianski. Toute cette métaphysique est au fond beaucoup plus simple que son expression obscure et confuse ne la fait apparaître. Elle n'est qu'une interprétation théologique, la traduction dans le langage embarrassé d'un homme qui éprouvait une grande difficulté à penser clairement et à parler la langue de tout le monde, de quelques tendances élémentaires, qui sont du ressort de la psychologie et de l'histoire.

Puisse ce travail contribuer à effacer dans la philosophie morale française les dernières traces de cette doctrine ambiguë et concourir si peu que ce soit à maintenir notre esprit philosophique français dans la grande tradition de l'humanisme, qu'il a abandonnée lorsqu'il s'est mis à la remorque de la métaphysique germanique. Il n'y a pas dans toute l'histoire de la philosophie de doctrine plus contraire à notre génie que la doctrine morale kantienne. Elle lui répugne plus profondément, à mon sentiment, que les morales dont elle a déterminé ou favorisé ensuite la formation en Allemagne même : celle d'un Schopenhauer, d'un Fichte, d'un Hegel, d'un Hartmann, d'un Nietzsche, parce qu'elle est plus étroitement prussienne et qu'elle déguise beaucoup plus habilement et plus insidieusement les tendances qui l'animent. Fichte, Hegel, Nietzsche ont eu au moins le mérite d'une grande franchise, leur brutalité est plus satisfaisante et moins dangereuse que l'équivoque dans laquelle le kantisme nous entretient perpétuellement.

C'est d'ailleurs cette équivoque de la morale kantienne qui a été l'une des grandes causes de son succès, parce qu'elle a permis de l'invoquer tour à tour en faveur de la liberté et de l'autorité,

de la raison et de la foi, de l'opposer aux sceptiques et aux dogmatiques et de la présenter en même temps comme une force mystique et comme un produit de la pure raison. Il y en a beaucoup d'autres; l'étude de ces causes, qui est celle de la propagation puis de l'invasion de la métaphysique allemande en France et finalement de sa mainmise sur toute une partie de notre philosophie, m'eût entraîné trop loin. Je me suis contenté d'en indiquer à l'occasion quelques-unes, sans aborder dans son ensemble une question qui mériterait un ouvrage spécial. Une autre cause générale est notre goût de la nouveauté, notre xénophilie, le mirage qu'exercent toujours en France les idées étrangères. L'obscurité du système et de son exposition a également joué un grand rôle; ceux mêmes qui l'ont pénétrée ont trop souvent pris pour de la « profondeur » le sentiment de l'effort qu'ils ont eu à dépenser. Mais la condition essentielle de l'ascendant de cette philosophie germanique dans notre enseignement officiel a été le divorce qui s'y est installé, pendant toute la première moitié du XIXe siècle, entre la philosophie et la science. La réaction qui s'est produite dès la fin du premier Empire contre les idées de notre XVIIIe siècle, contre son esprit critique et novateur, a été à la fois une cause et un effet de ce divorce dont elle est solidaire. Nous avons eu, en France, de 1815 à 1860, une véritable recrudescence des tendances et des méthodes théologiques, du verbiage et des abstractions. Taine a bien exposé les formes et les origines de ce mouvement[1]. C'est dans ce terrain, qu'elle a contribué à aménager, que s'est infiltrée peu à peu la métaphysique germanique. Le 22 frimaire an III (1er octobre 1794), l'Alsacien Müller invoquait déjà Kant contre le « prestige de l'athéisme, du matérialisme et du scepticisme » et opposait sa profondeur à « l'eau claire » de tous ses prédécesseurs[2]. L'école éclectique, dont les idées ondoyantes et incertaines, l'ignorance et le dédain des méthodes scientifiques et une connaissance très superficielle de l'histoire de la philosophie ont développé en France toute une scolastique nouvelle, a été très largement tributaire du moralisme kantien qui répondait à son besoin de religiosité morale[3].

1. *Les philosophes classiques du XIXe siècle en France*, chap. XII.
2. *Revue philosophique*, juillet 1898, *Fragments de lettres inédites relatives à la philosophie de Kant* (1794 à 1810), p. 57.
3. V. Cousin a été « le champion enthousiaste » de la philosophie allemande, E. Boutroux, *Études d'histoire de la philosophie*, p. 432.

C'est de lui que date l'introduction dans la philosophie morale de l'impératif catégorique, à l'usage des demi-croyants, qui voulaient soustraire la morale à la critique « dissolvante » du XVIII[e] siècle et lui fournir des bases aussi absolues que celles de la religion. Mais, chose curieuse, l'influence de Kant s'est surtout manifestée dans la contre-réaction du protestantisme et de la laïcité démocratique, qui se sont attaquées à la réaction légitimiste et catholique. Celle-ci l'avait préparée, celle-là l'a fait triompher. C'est que ce néo-protestantisme n'était au fond qu'une autre expression du même esprit religieux. Notre philosophie ne s'est dégagée d'une théologie que pour se mettre au service d'une autre, beaucoup plus dangereuse que la précédente, parce qu'elle est plus obscure et plus dissimulée et qu'elle se déguise sous les apparences de la raison. Kant était merveilleusement apte à revêtir tous ces masques ; après avoir fourni l'un de ses fondements essentiels à la morale spiritualiste : la loi morale déifiée, et avoir été représenté comme l'apôtre de l'autorité et le rempart d'une sorte de foi rationnelle, il est devenu l'adepte du libéralisme et la forteresse de la pure raison et il a procuré à la morale antireligieuse un catéchisme athée et des armes contre le catholicisme orthodoxe. Le véritable esprit philosophique et scientifique est étranger à toutes ces abstractions, qui ont été la revanche d'un faux esprit religieux contre la pensée critique et pondérée de la grande tradition antique et classique.

C'est à cette tradition, à sa clarté et à sa franchise, qui caractérisent notre génie philosophique, qu'il importe de revenir. Il va de soi que toutes les croyances sont profondément respectables ; mais qu'elles restent des croyances et des croyances sincères et ne cherchent pas à déguiser leurs actes de foi ! La meilleure façon pour l'esprit religieux et pour l'esprit scientifique de vivre en bonne intelligence est de rester loyalement fidèles à leur méthode propre et de vivre séparés, comme ils ont vécu au XVII[e] et au XVIII[e] siècle[1]. Il appartient sans doute à la philosophie d'étudier du point de vue historique et rationnel la formation et la nature des religions ; il est loisible à la religion d'utiliser des formes phi-

1. Séparation philosophique, bien entendu ; la séparation de l'Église et de l'État est au contraire une idée toute moderne, qui est étrangère au XVII[e] et au XVIII[e] siècle ; la séparation de 1794 fut moins l'œuvre des philosophes que celle des circonstances.

losophiques pour exprimer ses croyances. Mais la philosophie doit s'interdire d'édifier ses recherches sur des postulats déguisés de la religion et la religion de fonder ses postulats sur des soi-disant exigences de la raison. Tel était le point de vue de Descartes, de Spinoza, de Malebranche.

Répudions surtout les formes insidieuses de la croyance qui dissimulent une mystique aveugle sous les apparences de la raison. Une croyance précise comme celle de l'orthodoxie catholique est moins dangereuse pour l'esprit et plus saine que la doctrine kantienne de la « bonne volonté », de la raison pratique irrationnelle, qui veut se faire passer pour une science et qui n'est qu'une foi obstinée en elle-même. Il n'y a pas de pire ennemi de la morale et de la philosophie que cette mysticité pseudo-logique de la métaphysique allemande, qui, au nom du libre examen, a soustrait en réalité la morale et la philosophie au libre examen, de « cette philosophie troublante, mouvante et complexe comme l'être, tout imprégnée de la substance intime des problèmes[1] », qui a substitué le mystère à la clarté et la soi-disant profondeur à la précision.

Cette mysticité peut avoir du charme et une valeur émotionnelle. Elle n'est, le plus souvent, qu'un verbiage; elle n'est, en tout cas, qu'un sentiment, et un sentiment qui, malgré ses prétentions à s'élever au-dessus de toute analyse, relève de la psychologie ; cette prétention elle-même en est un caractère particulier qui est du ressort de la critique. Mais cette mysticité n'est ni une philosophie, ni une morale rationnelle; elle est au contraire une puissance dangereuse pour la philosophie et pour la morale, parce qu'elle cherche à échapper, en empruntant à la raison ses propres formes, au contrôle même de la raison.

Trop longtemps une métaphysique obscure et confuse a entraîné la pensée française dans son vertige et dans ses mirages. Nous savons aujourd'hui, mieux qu'il y a trois ans, ce que, pratiquement, il y a derrière ces apparences. Derrière le mirage kantien et sous les emprunts qu'il a faits à notre pensée française, il n'y a pas autre chose que les tendances fondamentales et primitives de la mentalité germanique.

1. P. H. Loison, *Êtes-vous neutre devant le crime?* Paris, Berger-Levrault, 1916, p. 3.

PREMIÈRE PARTIE

LA MORALE DE KANT

EXPOSÉ CRITIQUE

CHAPITRE PREMIER

LES PREMIÈRES CONCEPTIONS MORALES DE KANT SON SYSTÈME PHILOSOPHIQUE

I. Premières conceptions. — II. Critique de la raison pure. 1. Comment la science est-elle possible ? Les formes de la sensibilité, esthétique transcendantale. Les formes de l'entendement, analytique transcendantale. 2. Comment la métaphysique est-elle possible ? La dialectique transcendantale. — III. Conclusions.

I. PREMIÈRES CONCEPTIONS

Jusque vers l'âge de 46 ans (1770) Kant a cherché sa voie. Ce n'est qu'à 57 ans, en 1781, qu'il a publié le premier ouvrage où s'est affirmée sa personnalité philosophique.

Les deux grandes influences qui ont d'abord dominé sa pensée sont : 1° celle des piétistes, une secte mystique luthérienne, qui, dans ses assemblées d'édification, les *colloquia pietatis,* réagissait contre l'orthodoxie, proclamait que le véritable christianisme est moins une affaire de savoir qu'une piété mêlée à tous les actes de la vie ; 2° celle de la philosophie rationaliste de Leibniz réduite en système par Christian Wolff (1679-1754), esprit encyclopédique sans originalité, qui fut « l'instituteur » de la pensée allemande pendant plus d'un demi-siècle[1], et qui sous une forme revêche et par de longs enchaînements de déductions, mit en formules la pensée du grand philosophe et la vulgarisa.

Ces deux actions ont fourni à Kant les tendances fondamentales de sa pensée et produit en elle des empreintes qui ne s'effacèrent

1. Hegel, XV, p. 477.

jamais. De la première, il reçut ce qu'on a appelé son *moralisme*, la conviction profonde que la moralité est la seule chose vraiment nécessaire à la vie, sa doctrine de l'*intention*, d'après laquelle les effets des actes importent peu, toute leur valeur étant enfermée dans la foi qui les anime, et enfin son *dualisme*, qui met en évidence dans l'homme deux ordres de faits opposés : la nature, les dispositions naturelles, radicalement corrompues, et la moralité, principe absolument noble et supérieur, d'origine transcendante[1]. Le rationalisme de Wolff a donné à sa pensée une forme dont elle ne s'est non plus jamais départie ; Kant est toujours resté convaincu que la « méthode sévère de Wolff », la démarche mathématique, qui procède par axiomes, par corollaires, par théorèmes, est la seule méthode véritable de la philosophie, la seule garantie de certitude.

Henri Heine, qui n'est pas tendre pour Kant et qui ne comprend sa pensée philosophique que superficiellement, a eu cependant de sa nature une intuition assez profonde. « L'histoire de la vie d'Emmanuel Kant, écrit-il dans son livre *De l'Allemagne*[2], est difficile à écrire ; car il n'eut ni vie, ni histoire. Il vécut d'une vie de célibataire, vie mécaniquement réglée et presque abstraite dans une petite rue écartée de Koenigsberg. Je ne crois pas que la grande horloge de la cathédrale ait accompli sa tâche visible avec moins de passion et plus de régularité que son compatriote Emmanuel Kant. » Michelet a éprouvé le même sentiment et l'a exprimé avec plus d'ampleur : « Au fond des mers du Nord, il y avait alors une bizarre et puissante créature, un homme ? Non, un système, une scolastique vivante, hérissée, dure, un roc... Toute religion, toute philosophie, avait touché là, s'était brisée là. Et lui, immuable. Nulle prise au monde extérieur. On l'appelait Emmanuel Kant ; lui, il s'appelait Critique. Soixante ans durant, cet être abstrait, sans rapport humain, sortait juste à la même heure, et, sans parler à personne, accomplissait pendant un nombre donné de minutes, précisément le même tour, comme on voit aux vieilles horloges des villes

1. Le dualisme dont il est question ici et dans la suite est une attitude de l'esprit qui consiste à procéder par couplage d'entités, à séparer et à systématiser toutes choses en deux catégories qui s'opposent *radicalement* dans leur nature et leur essence, comme Ormazd et Ahriman dans la théologie du Mazdéisme ; il est l'expression intellectuelle d'une disposition affective qui cristallise toutes les émotions autour de deux termes : un bon terme et un mauvais terme, et qui dérive d'un déséquilibre émotionnel.

2. H. Heine, *Deutschland*, 3tes Buch, *von Kant bis Hegel*.

l'homme de fer sortir, battre l'heure, et puis rentrer[1]. » Ces jugements, sans doute incomplets, ne sont superficiels qu'en apparence. La rigidité, le formalisme d'une loi qui tient d'elle-même son mécanisme, qui se développe en dehors du monde de la vie suivant son ressort propre, l'enchaînement rigoureux d'une pensée abstraite, qui se soustrait à la variété et à la souplesse de l'intelligence vivante, sont vraiment l'armature de l'esprit de Kant, dont les rouages, le piétisme et le besoin de systématisation logique, sont constitués dès l'origine.

Deux problèmes ont rempli toute sa vie et ont été les moteurs de toute sa pensée : comment la science et la métaphysique sont-elles possibles ; comment s'expliquer le fait de la moralité? Dès 1755, à 31 ans, dans la *Monadologie physique*, le *Nouvel éclaircissement des premiers principes de la connaissance*, l'*Histoire universelle de la nature et théorie du ciel*, il s'interroge sur les lois fondamentales qui président à la fois au travail de l'esprit et au développement du monde ; en morale, il accepte le principe traditionnel de la perfection, qui, garantie par l'infinie sagesse de Dieu, constitue à la fois pour l'homme le bien et le véritable bonheur ; dans ses *Considérations sur l'optimisme* (1759), il adopte franchement les principes de Leibniz qu'il s'applique à justifier. C'est la période dogmatique de sa pensée.

A partir de 1760, à 36 ans, des tendances nouvelles se font jour en lui. La lecture de Rousseau, qui fut pour lui une révélation, l'étude des moralistes et des philosophes anglais, Shaftesbury, Hutcheson, Hume, qui l'enchantèrent, l'inclinèrent à l'empirisme et ébranlèrent ses premières convictions. Il doute de la valeur démonstrative de la métaphysique quant à l'existence de Dieu et de la Providence (*Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*, 1763) ; sous ces influences, « il se réveille, dit-il, de son sommeil dogmatique » et cherche un moment dans le sentiment la source de la vie morale et de son efficacité (*Programme des leçons pour le semestre d'hiver* 1765-1766). Période d'incertitude et de tâtonnements, où il ne travaille, comme il le dit lui-même, que d'une façon fragmentaire, *stückweise*, mais où commencent à s'ébaucher les germes de ses

1. *Révolution française*, livre III, chapitre XII.

fameuses *Critiques :* déjà la métaphysique lui apparaît comme incapable d'étendre notre connaissance et comme ayant pour objet essentiel de déterminer les limites et les caractères de la raison; la foi morale lui semble un fait unique et indiscutable, dont il n'y a pas à chercher l'origine, ni la démonstration, et qui est susceptible de donner, en dehors de l'expérience des sens et de la raison, la révélation d'un monde idéal des esprits, véritable fin de l'homme (*Rêves d'un visionnaire éclaircis par les rêves de la métaphysique,* 1766).

A partir de 1770, il travaille à l'élaboration de son grand système de philosophie critique, qui aboutit en 1781 à la première édition de la *Critique de la Raison pure.* C'est la période décisive de sa pensée. Les difficultés où l'ont jeté les problèmes de la métaphysique antique et classique l'amènent à restreindre la recherche des vérités premières à l'étude critique des conditions de la connaissance. La pensée qui le domine est de savoir comment, dans l'incertitude des données des sens qui sont la matière de toute connaissance, il est possible de construire une science rigoureuse, universelle et nécessaire, comme celle de Newton. On a soutenu souvent que cette attitude critique de Kant marquait une date dans l'histoire de la philosophie, qu'elle constituait une grande originalité, une remarquable nouveauté; Kant, en répudiant les questions insolubles que s'était posées la métaphysique sur l'être, sur sa nature, sur son origine et sa fin, ainsi que sur les principes premiers, aurait fait entrer la philosophie dans sa véritable voie : la critique de la connaissance. Ce jugement est exagéré.

L'analyse métaphysique (c'est-à-dire extra-scientifique) de la valeur et de la portée de la pensée, de ses données expérimentales et intellectuelles, occupe en effet une large part dans la philosophie antérieure à celle de Kant. Sans doute, la plupart des philosophes anciens et des philosophes classiques se plaçaient surtout en face de la réalité, de l'être conçu comme ayant une existence propre, indépendante de l'esprit qui le perçoit et qui cherche à en découvrir les lois. Mais l'étude des démarches mêmes de la pensée est aussi vieille que la philosophie; dans le langage de l'école, la métaphysique avait depuis le moyen âge un triple objet, où, à côté du problème de l'être (*ontologie*) et de celui du principe premier

(*théologie* ou *théodicée*), figurait au premier rang le problème de la connaissance (*critique*). L'antiquité ne doutait guère, il est vrai, de l'identité de la pensée avec la réalité[1]; mais la distinction du sujet pensant et de l'objet pensé est aussi ancienne que Démocrite et qu'Aristote. Descartes, comme Kant, part de la pensée; il se croit même obligé d'invoquer la véracité divine pour établir la réalité du monde extérieur, et c'est Berkeley qui a posé avant Kant les bases de l'idéalisme moderne.

La véritable originalité de Kant n'est pas ici, à mon sens, dans son attitude à l'égard des problèmes métaphysiques; elle réside dans la pénétration de quelques-unes de ses analyses, dans la puissance de liaison de son système et dans certaines conclusions générales auxquelles il est arrivé. C'est ce qu'il me faut montrer d'abord ; car sa morale se développe suivant un plan identique à celui de sa métaphysique, elle témoigne des mêmes préoccupations, des mêmes qualités et des mêmes défauts d'esprit, et la façon même dont elle énonce la question était pour une grande part imposée par les résultats de la critique de la raison pure. Il est impossible de comprendre sa portée, sa méthode et même sa terminologie, sans connaître la position que Kant a prise devant les problèmes de la nature et de la pensée.

II. — LA CRITIQUE DE LA RAISON PURE[2]

Le problème que Kant s'est attaché à résoudre est celui de savoir comment, dans la multiplicité et l'incertitude des données des sens, une science universelle et nécessaire peut se constituer et de quelles connaissances certaines nous sommes capables. C'est le problème même qu'avaient soulevé les premiers penseurs de la Grèce, lorsqu'ils opposèrent à l'incohérence de la sensation l'unité et la rigueur du monde intelligible, tel que le leur présentaient les

1. La nouvelle Académie, avec Arcésilas (315-240 av. J.-C.) et Carnéade (219-129 av. J.-C.), avait récusé toute connaissance directe ou intuitive de la réalité; cette conception était déjà en germe dans Pyrrhon (IVe siècle) et les sophistes présocratiques. Voir Brochard, *Les sceptiques grecs*. Il n'y a pas d'idée philosophique qui n'ait été pressentie par les anciens.

2. Je me suis souvent inspiré dans ce résumé de la *Critique de la raison pure*, du *Cours de M. Boutroux* sur *La philosophie de Kant, Revue des cours et conférences*, 1894-1895.

premiers géomètres, les Pythagoriciens et les Éléates. Pour Kant, c'est la mécanique de Newton qu'il s'agit d'expliquer.

Cette mécanique a exercé en effet sur les esprits du XVIIIe siècle un prestige considérable, comparable à celui de Darwin sur la pensée du XIXe siècle. Mais alors qu'un Hume, par exemple, a été séduit par le caractère positif de la méthode de Newton, c'est le caractère rationnel de cette méthode qui a fait impression sur Kant. Il a été frappé du fait que l'esprit, en posant l'idée d'une force agissant sur deux points matériels en raison inverse du carré de la longueur de la ligne droite qui les joint, arrive à dérouler avec une rigueur absolue tout un monde de relations nécessaires entre les données de l'expérience et à rendre compte ainsi du mouvement des astres, des planètes et de leurs satellites, du flux et du reflux de la mer, de la chute des corps, des propriétés des solides, des liquides et des gaz, de la propagation de la lumière et du son, des premières données de la physique sur l'électricité, le magnétisme et les phénomènes capillaires et même à entrevoir la possibilité d'expliquer, par le même principe, les lois des combinaisons et des décompositions chimiques. Cette méthode était trop neuve encore pour qu'un esprit, assoiffé d'absolu et auquel manquaient la finesse et la flexibilité, ait été porté à en mettre en doute l'universelle applicabilité.

Il serait intéressant de comparer à ce point de vue l'usage infiniment plus raisonnable, que Platon a fait dans son système des idées géométriques, à la lourde mise en œuvre que Kant a opérée de la méthode logique. Cette méthode s'est imposée à son esprit; il l'a poussée jusqu'à ses dernières conséquences et s'est efforcé d'y faire entrer, de gré ou de force, la totalité des démarches de l'esprit dans le domaine de la connaissance.

Les philosophes de tous les temps s'étaient préoccupés de concilier la diversité, l'incertitude des données des sens avec l'ordre et la liaison qu'y introduit la raison. La méthode de Newton est le chef-d'œuvre de cette unification rigoureuse de l'expérience par l'esprit. Kant se demande à son tour comment les impressions peuvent être organisées, coordonnées suivant des lois nécessaires et universelles dans un ordre rigoureux et inflexible. Le problème central de sa philosophie est d'expliquer à quelles conditions l'entendement de l'homme peut être construit sur un type identique

à celui du monde de Newton. C'est le premier problème : comment la science est-elle possible ? La réponse qu'il fera à cette première question lui permettra de résoudre le second : comment, à quelles conditions une métaphysique est-elle possible ? Ces deux questions épuisent tout le contenu de la *Critique de la raison pure*. Voyons d'abord la première.

Comment la science est-elle possible ? Les formes de la sensibilité, esthétique transcendantale.

Le contact que nous prenons avec les choses s'accomplit dans les sensations. Les sensations visuelles, auditives, tactiles, sont particulières ; c'est toujours tel objet, telle impression de couleur, de résistance, que nous recevons. Au caractère individuel, concret, des données des sens s'opposent les idées générales que nous en formons et qui seules sont capables, suivant la remarque d'Aristote, de constituer une science : il n'y a de science que du général. De telle couleur perçue dans un instant donné nous nous élevons à l'idée générale de couleur, qui est indépendante du lieu et du temps ; cette idée n'est pas fournie directement par les sens, elle n'est pas perçue, elle est *conçue*. C'est la fameuse distinction qui a divisé Platon et Aristote ainsi que les philosophes du moyen âge : les uns soutenant que les idées générales existent dans les objets des sensations particulières et que l'esprit en prend conscience comme la perception prend conscience des corps, les autres que ces idées sont de simples produits de l'activité de l'esprit qui les dégage de la sensation et qu'elles n'ont aucune existence, aucune réalité en dehors de lui.

Pourquoi, se demande Kant, toutes les métaphysiques ont-elles échoué jusqu'ici dans la solution de ce problème ? C'est, dit-il, qu'elles ont procédé soit par la méthode de la *dialectique ontologique*, soit par la méthode *psychologique*. La première part de l'idée d'être, de réalité, dont elle se forme une conception qu'elle développe dialectiquement ; mais la notion d'être n'est qu'une idée, c'est la valeur, les conditions mêmes de formation des idées qu'il faut étudier. La seconde part de l'observation des faits ; mais des faits on ne peut conclure que des faits ; nul fait ne peut fonder le droit. La méthode de Kant est une méthode d'*analyse métaphy-*

sique. Voyons par une première application ce qu'il entend par là.

L'attitude qu'il prend à l'égard des données des sens est toute nouvelle. Il distingue parmi les données concrètes de notre conscience, d'une part, l'espace et le temps et, de l'autre, les impressions non spatiales. Il remarque : 1° que le fait de se représenter les choses comme extérieures les unes aux autres et à nous-mêmes impartit à l'idée d'espace un rôle privilégié ; ce fait suppose, pense-t-il, que, pour percevoir ces choses, il faut que nous ayons déjà l'idée d'espace ; 2° qu'il est impossible de se représenter qu'il n'y a pas d'espace, alors que nous pouvons nous représenter l'espace sans les objets qui le remplissent ; 3° que les démonstrations que les géomètres font sur l'espace sont universelles et nécessaires, alors que les données des sensations ne peuvent conduire ni à l'universalité ni à la nécessité. Il raisonne d'une façon analogue sur le temps et en conclut que les deux idées de temps et d'espace ne peuvent pas avoir leur origine dans l'expérience des sens, mais que, chronologiquement et logiquement, elles préexistent dans notre esprit à toute expérience, qu'elles sont *a priori.*

Ce n'est pas tout. Kant croit remarquer que ces produits de notre esprit diffèrent des idées générales que nous formons des objets. Ce n'est pas une observation qui lui fournit cette remarque, mais une sorte de raisonnement logique. Dans l'espace, dit-il, nous distinguons des parties, qui sont toutes homogènes et identiques les unes aux autres ; or cette distinction est *postérieure* à l'idée que nous avons de l'espace ; nous obtenons les parties de l'espace en le divisant. Dans les idées générales que nous formons des choses, nous partons au contraire d'une collection, pour faire une unité de cette collection ; dans le concept d'homme par exemple, ce qui est premier ce sont les individus et c'est par une opération d'abstraction que nous formons l'idée générale d'homme, qui n'est pas divisible en parties homogènes, tous les individus humains étant dissemblables entre eux. D'autre part, l'espace est infini et c'est une seconde différence avec les concepts de l'esprit. Sans doute un concept peut s'appliquer à un nombre indéterminé d'individus ; mais indéterminé n'est pas infini, et l'idée générale ne contient pas proprement le nombre indéterminé d'individus auxquels elle s'applique, tandis que l'espace contient réellement le nombre infini des parties entre lesquelles nous pouvons le diviser.

Il en est de même du temps. Il en résulterait que l'espace et le temps, en raison de leur unité primitive et de leur infinité, ne sont pas formés à partir des sensations, qu'ils ne sont pas à proprement parler des concepts, mais quelque chose d'intermédiaire entre un concept et une sensation, que Kant appelle *intuition*.

L'espace et le temps étant conçus, ainsi que nous l'avons vu, *a priori*, ce sont des *intuitions a priori*, non de la pensée, mais de la sensibilité ; ce sont des *formes* de notre sensibilité, c'est-à-dire de notre faculté d'être affectés par les choses.

Ne cherchons pas trop à comprendre ce mot d'intuition ; c'est un mot sur lequel Kant rassemble tous les caractères qu'il croit reconnaître à l'espace et au temps. Nous verrons que seuls l'espace et le temps sont pour lui des intuitions, des sortes de *vues directes*, par laquelle une forme préexistante *saisit* les objets que lui fournit l'expérience ; aucune des autres idées ne sont pour lui des intuitions, car elles ne nous donnent aucune vue directe des choses, mais seulement de l'esprit lui-même. Ce qu'il faut retenir, parce que c'est une attitude nouvelle en philosophie, c'est le fait qu'il y aurait entre les données diverses des sens et les idées générales quelque chose d'intermédiaire, différant à la fois des unes et des autres, qui n'existerait que dans notre esprit, ne correspondrait à aucune réalité dans les choses et que Kant appelle *intuition*, *forme a priori* de notre sensibilité. La sensibilité serait dans notre nature comme une sorte de filet, dont la forme est constituée par le temps et l'espace, qui prendrait dans ses mailles tout ce que le monde externe y fait tomber et en dehors duquel nous ne percevrions rien.

Voilà le premier résultat de la critique kantienne. C'est la conclusion de la première partie de la *Critique de la raison pure* : l'*esthétique transcendantale*. J'y ai insisté avec quelque détail, parce que cette analyse met bien en évidence la démarche de la pensée de Kant. Il ne procède pas par développements sur l'idée d'être ou de réalité, il ne procède pas non plus par analyse psychologique, mais par association de concepts abstraits, menée à la façon des géomètres, avec cette différence toutefois que les concepts géométriques se développent d'une façon réellement rigoureuse, tandis que les raisonnements de Kant ne sont nullement nécessaires. Nous trouvons là le caractère de sa pensée dans son œuvre

toute entière. L'esprit de finesse et la rigueur lui font complètement défaut ; il adapte à une matière, qui exige plus que toute autre la finesse et la rigueur, les *formes* de l'esprit géométrique ; il construit sur des données qu'il n'a pas définies d'une façon positive des raisonnements qu'il pousse jusqu'à leurs dernières conséquences, sans aucun contact avec la réalité.

Nous voici donc en présence de deux catégories d'éléments de notre conscience : des collections de sensations particulières fournies directement par le monde extérieur, deux formes de la sensibilité, qui les appréhendent et qui appartiennent *a priori* à la constitution de notre esprit : l'espace et le temps.

Les formes de l'entendement, analytique transcendantale.

La pensée dépasse les sensations et les intuitions de la sensibilité, elle est essentiellement constituée par des concepts et des jugements : l'entendement s'oppose à la sensibilité. De tout temps on s'était aperçu de cette dualité : les sens et la raison, la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle. Mais l'esprit philosophique, qui répugne à une dualité radicale, s'était efforcé à rapprocher ces deux principes. Les uns, tels que Platon, Descartes, Leibniz, avaient cherché à se représenter les sens comme une conscience intellectuelle imparfaite et confuse, à ramener par une sorte de dégradation les sens à l'entendement : ce sont les intellectualistes ; les autres, comme Démocrite, Épicure, Locke, Hume, avaient pensé que l'intelligence s'était dégagée peu à peu des données des sens par un travail propre d'analyse et de synthèse, opéré sur ces données : ce sont les sensualistes ; les idées sont pour eux comme des extraits de sensations. Les uns et les autres ne voyaient entre les sens et l'entendement qu'une différence de degré. Kant va opérer entre les sens et l'entendement une séparation radicale.

Toute connaissance du monde extérieur commence nécessairement par les impressions des sens, impressions, qui, d'après Kant, sont reçues passivement par la sensibilité dans les formes du temps et de l'espace. D'après Leibniz et Wolff, la sensibilité nous fournirait des choses une représentation confuse, que l'entendement aurait pour fonction d'éclaircir et de développer ; pour Kant elle ne donne *à aucun degré* une connaissance ; elle n'est qu'une capa-

cité *passive* d'être affecté du dehors, une pure réceptivité. A l'opposé de la sensibilité (fonction inférieure), l'entendement (fonction noble) est une fonction *active*; elle ne reçoit pas l'impression de la matière hétérogène des sens, elle n'appréhende pas cette matière, elle ne la perçoit à aucun degré. Elle en relie les éléments en leur imprimant ses formes, elle est la *seule* fonction de connaissance et la connaissance est sa *seule* fonction, elle est une loi d'action et d'organisation. Sans la sensation, la connaissance n'aurait aucun objet, ses concepts seraient vides, car l'entendement est incapable d'aucune intuition hors de lui-même, il n'est en relation avec aucune autre réalité; sans l'entendement la connaissance n'aurait aucune signification, car la sensibilité ne peut rien connaître en dehors de ses formes de l'espace et du temps, ses données concrètes n'ont aucun caractère d'intelligibilité. De l'union de ces deux fonctions hétérogènes résulte la connaissance véritable. Déjà les données des sens ont été élaborées par les formes de l'espace et du temps. L'espace les a extériorisées les unes par rapport aux autres, le temps les a groupées en une série continue, dont les éléments sont coordonnés à leur tour en séries juxtaposées par la forme de l'espace. Comme celles-ci, les nouvelles formes, que l'entendement applique aux données des sens[1], sont des formes *a priori*, c'est-à-dire antérieures à toute expérience; elles ont leur existence propre, leur source est ailleurs que dans le monde des choses : dans celui de l'esprit. Ces formes sont ce que Kant, empruntant le terme à la langue d'Aristote, appelle les *catégories*.

Ces catégories sont les éléments de la pensée que l'entendement relie entre eux dans l'opération du jugement. Leur détermination dérive des divers types de jugements par lesquels l'esprit systématise l'expérience. Cette détermination, dans laquelle Kant n'a rien ajouté d'essentiel à Aristote, est l'objet de l'*analytique transcendantale*.

Si nous considérons la forme des jugements, dit Kant, nous trouvons qu'elle peut se ramener à quatre titres, dont chacun se compose de trois moments, sortes de vues très générales, d'où

1. En réalité Kant admet un troisième élément, intermédiaire entre la sensibilité et l'entendement : l'imagination ; cette théorie, intitulée *la schématique de l'entendement*, est fort obscure et n'apporte aucun élément nouveau essentiel au système.

l'esprit envisage les choses pour les définir. Ce sont : 1° au point de vue de la *quantité,* les propositions universelles, particulières et individuelles ; 2° au point de vue de la *qualité,* les propositions affirmatives, négatives, indéterminées ; 3° au point de vue de la *relation,* les propositions catégoriques, hypothétiques, disjonctives ; 4° au point de vue de la *modalité,* les propositions problématiques, assertoriques, apodictiques. Ces fonctions du jugement en épuisent le contenu. Il y a exactement autant de concepts purs ou catégories qui leur correspondent et dont la table embrasse entièrement tout le champ de l'entendement, ce sont : dans le premier groupe, l'unité, la pluralité, la totalité ; dans le deuxième, la réalité, la négation et la limitation ; dans le troisième, la substance, la cause et l'action réciproque ; dans le quatrième, la possibilité, l'existence et la nécessité.

Ces concepts, après les formes de la sensibilité, coordonnent à un degré supérieur la diversité des données des sens. Mais quelle sorte de valeur ont-ils pour nous faire connaître la réalité qui existe en dehors de nous ? C'est le sujet du second chapitre de l'*analytique* des concepts : la *déduction transcendantale.* Il s'agit de voir comment nous obtenons, au moyen des catégories, la connaissance non seulement de notre manière de penser, mais des choses mêmes.

La discussion est extrêmement laborieuse ; Kant mit dix ans à en « découvrir » le principe et en remania profondément la rédaction dans la 2e édition de la *Critique de la raison pure,* en 1787.

Elle consiste à établir que les catégories sont les conditions mêmes de l'*existence pour nous* de toute réalité. Sans l'entendement, nous n'aurions en effet, d'après Kant, ni notion d'existence, ni notion de réalité, ni notion de choses, mais seulement des impressions fugitives et incohérentes. En somme, Kant résout le problème, qu'ont agité ses prédécesseurs, de la conformité des lois de la nature aux lois de la pensée, en *supprimant* radicalement toute possibilité d'atteindre ou de vérifier d'une façon quelconque l'existence des lois en dehors de l'esprit.

Nous n'avons point en réalité fait un pas depuis les premières lignes de l'*esthétique transcendantale.* Nous sommes toujours en présence, d'une part, de données des sens, qui en elles-mêmes échappent à toute définition, à toute conception, qui ne sont pas pensables, dont l'existence même n'est pas *concevable,* mais en

quelque sorte *sentie* ; c'est ce que Kant appelle une intuition ; et, d'autre part, du monde *construit* par les formes de notre sensibilité, l'espace et le temps, et par les catégories et les jugements de notre entendement. L'*objectivité* de notre connaissance est garantie, en ce sens que la pensée ne pourra jamais être contredite par l'expérience, une contradiction ne pouvant se produire qu'entre des termes de même nature, dans l'intérieur de la pensée même.

Kant a installé ainsi dans le monde un dualisme beaucoup plus profond que celui de l'étendue et de la pensée des Cartésiens, du sensible et de l'intelligible des Platoniciens et des Leibniziens. Il est arrivé à fonder l'universalité et la nécessité de la science ; mais cette science, tout en étant pénétrée par des données indépendantes de l'esprit où elles apparaissent, reste confinée dans l'esprit et ne rejoint pas la réalité. Toutes ces longues discussions de l'*esthétique* et de l'*analytique* aboutissent simplement à poser deux termes nouveaux, qui s'opposent radicalement : le *noumène*, un quelque chose, dont on ne peut pas même dire que c'est une chose, et qui cependant existe, sans que le concept d'existence lui soit applicable et qui constitue la réalité indépendante de l'esprit, quoique les idées de réalité et d'indépendance ne lui soient pas non plus applicables ; et le *phénomène*, la seule réalité pour l'esprit, ce qui apparaît dans la conscience et dont les lois sont les lois de la pensée et de la science.

L'étude de ces lois remplit le second livre de l'*analytique* : l'*analytique des principes*, qui traite des divers jugements. Nous avons vu qu'il existait quatre grandes catégories de jugements, dont les deux premières, afférentes à la quantité et à la qualité, sont ce que Kant appelle les principes *mathématiques*, et les deux dernières, afférentes à la relation et à la modalité, les principes *dynamiques*.

Mais les jugements peuvent être classés à un autre point de vue, qui est important et où Kant apporte quelque nouveauté. On sait que les jugements consistent à lier deux ou plusieurs termes entre eux. Lorsque l'un est contenu dans l'autre et s'en tire par simple analyse, le jugement est *analytique*, par exemple : *les corps sont étendus* ; lorsque la liaison est faite entre deux termes dont l'un n'implique pas la notion de l'autre : *la chaleur dilate les corps*, le jugement est *synthétique*. Pour Kant ces deux types sont *a priori*, c'est-à-dire que la liaison nécessaire est dans l'esprit, indépendam-

ment de toute expérience. C'est ce qui était généralement admis pour les jugements analytiques; les principes d'*identité* et de *contradiction*, qui dominent tous ces jugements, ont été presque toujours considérés comme les lois propres de l'esprit; mais il n'en est pas de même des seconds, qu'on s'accordait le plus souvent à considérer comme dérivés de l'expérience.

Descartes avait déjà admis qu'il existe des intuitions pures, qui ne se ramènent complètement ni à l'expérience des sens, ni au principe d'identité; et Leibniz avait affirmé le principe de *raison suffisante*. Kant va plus loin: les principes des mathématiques, dit-il, sont tous des jugements synthétiques *a priori* et certains jugements de la physique comme : la quantité de matière reste toujours constante, sont aussi des jugements synthétiques *a priori*. Ces jugements, étant *a priori*, sont universels et nécessaires, au même titre que les jugements analytiques et ainsi se trouve expliquée la possibilité des mathématiques et de la physique. Leur nécessité et leur universalité (et c'est tout ce qu'il faut entendre par objectivité dans la pensée de Kant) viennent de l'esprit; il n'y a donc pas à craindre qu'elles puissent être jamais démenties.

Ainsi s'achève l'*analytique transcendantale*. Il y a dans l'esprit une série de lois superposées : les lois purement logiques, les lois mathématiques, qui imposent aux choses les formes d'espace et de temps, les lois de la quantité et de l'intensité et celles de la liaison nécessaire. « L'ordre et la régularité qui se rencontrent dans les phénomènes, que nous appelons nature, y sont mis par nous-mêmes et nous ne saurions les y trouver, si originairement nous ou la nature de notre esprit ne les y avaient introduits. »

Cette conception des choses, phénomènes et noumènes, lois nécessaires et universelles qui viennent de l'esprit, remplit le premier objet que Kant s'est proposé: expliquer comment la science absolue est possible et, par science, il entend essentiellement la physique mathématique de Newton. Y a-t-il vraiment réussi?

Il est parvenu à placer les concepts des mathématiques et leurs démonstrations à l'abri de toute atteinte de l'expérience et à fonder la nécessité absolue des lois du monde matériel. C'est incontestable. Mais à quel prix? En creusant l'abîme le plus profond qu'aucun philosophe n'a jamais creusé entre l'esprit et la réalité. Hume et les empiristes anglais, n'ayant pas voulu abandonner la réalité,

n'ont pu rejoindre l'absolue nécessité. Kant, en poussant jusque ses plus extrêmes conséquences l'idée de nécessité, a réussi, par un dualisme radical, à la réaliser ; mais il s'est condamné à ne pouvoir rejoindre la réalité.

Les développements qu'ont pris après lui la science et la philosophie lui ont-ils du moins donné raison ? Pour ce qui est des mathématiques, le caractère de liaison nécessaire, synthétique et *a priori* de leurs jugements n'a pas été conservé. Les progrès de la géométrie ont montré que ses axiomes n'étaient pas des jugements synthétiques absolument nécessaires : le postulat d'Euclide, par exemple, ne s'impose pas à nous avec une force absolue, puisque toute une géométrie a pu se développer à partir d'une proposition contraire, sans rencontrer de contradiction ; il en est de même du principe que l'espace a trois dimensions. Qu'est-ce à dire ? Certains mathématiciens philosophes en ont conclu que les relations mathématiques sont des relations purement analytiques, que la géométrie euclidienne, l'arithmétique des nombres entiers, ne sont que des cas particuliers d'un système de notions analytiques plus général : la géométrie générale, la théorie des ensembles. D'autres, que les axiomes mathématiques sont des conventions, des définitions déguisées, où l'esprit, dans son choix, est guidé par l'expérience ; le développement particulier de notre sensibilité dans la partie de l'univers où nous sommes plongés nous aurait conduits, par exemple, à adopter le postulat d'Euclide, plutôt que les postulats opposés de Lobatchevsky ou de Riemann, l'espace à trois dimensions plutôt que l'espace général. Ces deux points de vue sont d'ailleurs conciliables.

Ce qu'on peut retenir de la thèse de Kant en cette matière, c'est le travail original qu'il attribue à l'esprit à l'égard des choses. Kant a certainement donné une impulsion féconde à l'*idéalisme*, que certains de ses détracteurs ont le tort de ne pas bien comprendre et dont ils méconnaissent l'importance. Le défaut de son système est d'avoir poussé jusqu'à des conclusions intenables l'idée juste et profonde qui y était contenue. Mais cette idée elle-même ne me paraît pas avoir déterminé les progrès de la philosophie mathématique : ils sont nés du développement de l'analyse et de la géométrie dans les temps modernes.

Pour ce qui est de la physique, la philosophie scientifique a

radicalement rompu avec le kantisme. L'appareil mathématique, avec sa nécessité et son universalité, en est sans doute plus que jamais un auxiliaire puissant et fécond ; mais les lois, même les lois les plus générales de la physique, ne sont pas conçues comme des lois synthétiques *a priori* : elles reposent sur l'expérience ; elles ne sont pas absolues, mais essentiellement approximatives ; elles ne peuvent être réduites à des principes purement logiques.

Le vaste et puissant édifice de l'*esthétique* et de *l'analytique transcendandales* est une construction abstraite, qui certes a contribué à assouplir la pensée philosophique en lui apportant des conceptions nouvelles ; mais ces conceptions constituent un développement abusif de l'esprit géométrique, poussé à l'extrême, sans véritable rigueur et sans contact avec l'expérience ; elles ont intrônisé un dualisme radical, qui condamne l'esprit à ne pouvoir rejoindre la réalité et fait reculer ainsi la solution du problème de la connaissance, au lieu de la faire avancer.

2. Comment la métaphysique est-elle possible ? La dialectique transcendantale.

La troisième partie de la Critique, la *dialectique transcendantale* (deuxième division de la *logique transcendantale*), recherche, d'après les résultats des deux premières, les conditions auxquelles une métaphysique est possible.

Au-dessus de l'entendement (*Verstand*) Kant place une troisième faculté, la raison (*Vernunft*), qui, de même que l'entendement ramène à l'unité des lois les données de la sensibilité, coordonne à son tour les règles de l'entendement en une unité plus haute, au moyen de certains principes propres : l'idée du sujet absolu, l'âme ; l'idée de la totalité absolue des conditions des phénomènes, le monde ; l'idée de l'unité absolue de tous les objets de la pensée en général, Dieu. La critique de ces trois idées est le triple objet de la dialectique, qui se compose ainsi de trois parties : la *psychologie*, la *cosmologie* et la *théologie rationnelles*. Elle est capitale en elle-même et à l'égard du problème moral.

Nous avons vu en effet jusqu'ici que l'entendement était incapable de sortir du monde des phénomènes et de rejoindre celui des noumènes. La raison nous permettra-t-elle d'atteindre dans leur

réalité les notions d'âme, de monde et de Dieu, à l'égard desquelles la morale est dans une dépendance étroite ? Quelle est la signification de ces idées ?

La conclusion de cette dernière partie de la critique, est que ces idées n'ont d'usage légitime que dans notre esprit et ne correspondent à aucune réalité hors de lui. Elle n'est pas nouvelle ; plus d'un philosophe l'avait déjà affirmée, mais ces philosophes étaient partis de l'empirisme, dans lequel on ne s'élève pas au delà des données de l'expérience. Kant se place au centre même du rationalisme et attaque les conclusions des philosophies dogmatiques avec leurs propres armes. Il montre que, dans le domaine même de la dialectique des idées, les raisonnements, sur lesquels on a fondé l'existence objective des idées de substance et de Dieu, sont contradictoires et constituent un usage abusif de la raison. Cette partie de son œuvre est définitive. Toute philosophie qui voudra conserver l'objectivité de ces idées devra soit en faire de simples hypothèses, soit renoncer à l'usage de la raison et faire appel à une autre sorte d'affirmation : le sentiment ou la foi.

Le moi, le monde, Dieu, ne sont, dit Kant en substance, ni des intuitions, ni des concepts nécessaires. Ils ne sont pas des intuitions, car il n'y a d'intuitions que des données concrètes et particulières des sens ; il n'y a pas, nous l'avons vu, d'intuitions de l'entendement, l'entendement ne procédant que par voie de jugements, jugements analytiques et jugements synthétiques. Ces trois idées ne sont pas données dans les sens, elles ne peuvent se tirer par analyse d'aucun autre concept, elles ne constituent pas non plus une affirmation synthétique *a priori,* puisque cette affirmation consiste dans l'application d'une catégorie à une intuition et que le point de départ fait défaut. Elles sont donc sans objet dans la réalité et n'ont même pas cette objectivité rationnelle que donnent les jugements nécessaires et universels.

Reprenons cette analyse dans chacun des trois cas. La spiritualité et l'immortalité de l'âme sont fondées sur l'idée qu'elle est une substance, subsistant en elle-même, indépendamment de tout objet connu, un *substrat* de la connaissance. Mais, dit Kant, le moi n'est donné dans la connaissance que comme l'unité de ses représentations ; le substrat, la substance ne sont eux-mêmes que des concepts de l'entendement. Conclure d'un concept de la pensée

à son existence en dehors d'elle-même est un cercle vicieux, car la pensée n'est elle-même que l'ensemble de ses concepts ; pour pouvoir affirmer la réalité d'une pensée en dehors d'elle-même, il faudrait qu'elle sortît d'elle-même et qu'une intuition directe nous permît d'appréhender une matière qui en fût indépendante. Par l'analyse de la pensée, on ne trouve jamais que la pensée et tous les raisonnements par lesquels on croit en tirer nécessairement la spiritualité et l'immortalité de l'âme sont de purs sophismes.

L'idée du monde dans son ensemble est celle de l'unité absolue, de la totalité des phénomènes. Kant l'envisage successivement à quatre points de vue, qui correspondent aux quatre grands types des catégories et des jugements posés dans l'*analytique*: l'idée de grandeur dans le temps et l'espace (quantité), les idées de simplicité et de division (qualité), l'idée de la série des causes (relation), enfin l'idée d'être nécessaire (modalité), et montre qu'en appliquant ces notions de l'entendement à l'idée de l'ensemble du monde, idée de la raison qui n'est pas donnée directement dans l'expérience des sens, on aboutit à d'insolubles contradictions.

Ces points de vue sont assez artificiels, comme la logique des catégories dont ils sont issus, mais les quatre *antinomies* auxquelles ils aboutissent sont intéressantes et ont exercé depuis la subtilité des philosophes. Elles sont trop célèbres pour que je les passe sous silence. Les voici :

1re Antinomie.

Thèses	*Antithèses*
Le monde a un commencement dans le temps et est limité dans l'espace.	Le monde n'a ni commencement dans le temps ni limites dans l'espace.

2e Antinomie.

Le monde est composé de parties simples.	Le monde est divisible à l'infini.

Ce sont les *antinomies mathématiques*.

3e Antinomie.

Il existe dans le monde, en dehors des causes nécessaires, une causalité libre.	Cette causalité libre n'existe pas.

4e Antinomie.

Il existe dans le monde un être nécessaire qui en est la cause unique.	Cet être n'existe pas, la suite des causes est indéfinie.

Ce sont les *antinomies dynamiques*.

Kant démontre successivement la thèse et l'antithèse par des raisonnements plausibles, puis il fait de ces contradictions une discussion extrêmement laborieuse et souvent confuse, où je ne le suivrai pas. Il importe seulement de bien voir la portée de cette discussion.

Ces idées : le fini, l'infini, la divisibilité, l'élément simple, la nécessité, la liberté, la cause première, la récurrence indéfinie des causes ne sont pas illégitimes ; elles sont issues de l'entendement ; mais c'est leur application à l'ensemble des choses conçu comme un tout donné qui engendre des contradictions, des *paralogismes*. Le monde ne peut être saisi dans son ensemble comme un objet dans une intuition, puisque nos intuitions sont successives dans le temps et fragmentées dans l'espace ; il nous est absolument interdit d'embrasser la totalité des choses comme une chose en soi. C'est en appliquant à cette totalité des idées qui ne peuvent être légitimement invoquées qu'à l'égard des données particulières de la réalité sensible, que nous sommes entraînés à d'inextricables difficultés. Cette conclusion est légitime.

Enfin l'idée de Dieu, faute d'une intuition à laquelle elle puisse s'appliquer directement, est aussi une simple élaboration de la pensée, qui ne peut être érigée en réalité qu'en conférant à la pensée un pouvoir qu'elle n'a pas.

Kant reprend à ce sujet les trois grands arguments de l'École sur l'existence de Dieu : l'argument *ontologique*, qui déduit l'existence de Dieu de sa définition : l'être parfait ne serait pas parfait s'il lui manquait quelque perfection, or l'existence est une perfection, donc..... ; l'argument *cosmologique*, qui remontant de cause en cause postule l'existence d'une cause première ; enfin l'argument *physico-théologique*, fondé sur l'existence de l'ordre dans la nature et sur les causes finales, et il montre que tous ces arguments reposent sur le même sophisme, que la première preuve met mieux en évidence que les autres.

Cette preuve, sur laquelle les deux autres sont en réalité fondées, consiste en effet à considérer l'existence comme un attribut que l'analyse tire d'un concept ; or l'existence, à moins qu'elle ne soit donnée *directement*, est la position par la pensée d'une chose en dehors de la pensée et demeure par conséquent radicalement inaccessible à toute déduction et à toute analyse. Dira-t-on que l'esprit est doué d'une sorte de pouvoir mystérieux de correspondre directement par intuition avec une réalité existant en dehors de lui? Mais qu'est-ce qui nous garantit qu'une telle réalité existe? La poser, c'est faire un acte de l'esprit même ; l'idée de réalité, d'existence hors de la pensée, sont des produits mêmes de l'esprit. La réalité ne peut être donnée que directement ; pour qu'elle le fût par les idées de la raison, il faudrait que la pensée fût douée à l'égard d'un monde hypothétique suprasensible, comme elle l'est à l'égard des données sensibles, d'une sorte de sensibilité, où la réalité viendrait s'imprimer. C'est le seul refuge. Et c'est celui des vrais mystiques, qui prétendent saisir directement des objets concrets suprasensibles.

A ces mystiques il n'y a rien à répondre ; mais qu'ils se gardent de *prouver* leur « expérience » par des raisonnements ou des idées. A qui affirmerait avoir l'expérience directe et sensible d'un cheval ailé, comme objet concret de perception, on ne peut qu'objecter la possibilité d'une hallucination ; mais qu'il ne s'avise pas de nous *démontrer* que le concept de cheval ailé contient tous les caractères d'un être réel, de nous en prouver la réalité par le langage et la pensée, il commettrait un simple sophisme.

Voilà, dégagée de ses formes très laborieuses, quelle me paraît être la portée de cette discussion. L'argumentation de Kant, qui n'est pas absolument nouvelle (car le principe en avait été indiqué déjà, avec moins de pénétration, au moyen âge, par le moine Gaunilon et par saint Thomas d'Aquin, dans leur réfutation de la démonstration que saint Anselme avait proposée de l'existence de Dieu), est irréfutable et a été considérée depuis comme définitive.

Le résultat général de la *dialectique* est donc que, si les idées du moi, du monde dans son ensemble, de Dieu, sont bien des réalités en tant qu'idées, grâce auxquelles nous mettons de l'unité dans notre connaissance, nous ne pouvons pas, par le moyen de l'entendement et de la raison, leur attribuer une existence en

dehors de la pensée, ni une réalité objective; il n'existe qu'une seule donnée objective[1] : les données immédiates des sens.

III. — CONCLUSIONS

La construction est puissante, certaines analyses sont pénétrantes, plusieurs conclusions sont nouvelles : le temps et l'espace considérés comme formes *a priori* de la sensibilité, les jugements *synthétiques a priori,* la distinction profonde de la donnée concrète, immédiate, des sens et des formes générales de la pensée. Mais Kant se pose lui-même comme un grand novateur, il se compare à Copernic, qui, renonçant à faire tourner le système solaire autour de la terre, a placé le soleil au centre et, en imaginant le mouvement des planètes autour de lui, a complètement renouvelé l'astronomie. De même en philosophie, Kant, rompant avec la tradition qui plaçait l'esprit dans les choses et les faisait graviter autour d'elles, a posé l'esprit au centre du monde et fait tourner le monde autour de la pensée. La comparaison est ingénieuse, mais elle n'est pas complètement exacte.

Il est certain que la plupart des philosophes de l'antiquité sont partis de l'être conçu comme existant en dehors de l'esprit et de l'esprit conçu comme une modalité de l'être. Mais la conception est en inverse n'est pas une invention de Kant. J'ai déjà indiqué qu'elle est en germe chez les sceptiques grecs et que sous sa forme moderne elle remonte au moins jusqu'à Descartes, dont le point de départ est le fameux « *cogito, ergo sum* », « *je pense, donc je suis* ». Descartes est d'ailleurs tributaire des spéculations du moyen âge, dérivées elles-mêmes du platonisme et de l'aristotélisme.

Ce point de vue est néanmoins fécond et d'une importance capitale. La contribution essentielle de Kant à la philosophie est d'avoir montré le rôle que joue le travail actif de l'esprit dans la perception et la formation des idées, d'avoir fait saisir d'une façon profonde que tout ce qui est dans l'esprit n'est pas nécessairement dans les choses et qu'il y a une œuvre propre, originale, de la pensée dans son action sur le monde. C'est ce qu'il y a de vrai dans l'*idéalisme.*

1. Je prends ici le mot *objectif* dans le sens d'*existant en dehors de la pensée.*

Mais son erreur est de n'avoir pas compris la véritable nature des jugements logiques et de leurs rapports avec l'expérience et d'avoir faussé ainsi, en lui-même et dans ses applications, l'admirable instrument créé par les géomètres de l'antiquité et ceux du XVII[e] siècle. Elle est en outre d'avoir introduit dans la pensée un dualisme radical entre les données de la perception et celles de l'entendement, qui rend insoluble le problème de la connaissance.

1° Kant n'a pas bien saisi le caractère et la portée de la physique newtonienne dont il s'est inspiré et le rôle essentiel qu'y avait joué l'expérience. Séduit par l'aspect logique du système et négligeant sa méthode positive, il a cru que la science ne pouvait être fondée que sur un enchaînement d'idées analogue à celui des mathématiques, sans avoir eu en mathématiques une éducation et une pratique suffisantes[1]. Il a méconnu ainsi la nature de la certitude logique et ses limites dans le domaine de la connaissance.

Si les sciences logiques, l'analyse, la géométrie, la mécanique rationnelle, présentent en effet des enchaînements absolument rigoureux de concepts et de jugements, ces enchaînements ne sont pas eux-mêmes nécessaires et *a priori* : une infinité d'enchaînements peuvent être construits à partir de certaines définitions et l'expérience seule conduit à choisir entre deux enchaînements également bien déduits.

C'est ce qu'a démontré le développement des sciences mathématiques au XIX[e] siècle. Si la géométrie euclidienne est toujours d'usage courant, les géométries non euclidiennes, la géométrie à *n* dimensions n'en sont pas moins, au point de vue logique, des constructions aussi cohérentes et aussi rigoureuses. Il en est de même en mécanique rationnelle. Si l'on modifie certaines définitions premières de la mécanique classique, on arrive à des systèmes différents, dont les déductions se poursuivent avec non moins de rigueur et sans contradiction. Mais ce qui importe, c'est leur application à la réalité. Or il est devenu nécessaire de transformer la mécanique de Newton pour rendre compte de certains faits d'expérience, et pour mieux adapter l'instrument logique à une expérimentation plus précise. Cette mécanique n'est plus vraie qu'approximativement et pour des vitesses relativement petites, de

1. Voir plus bas, p. 378-382.

l'ordre de la vitesse des planètes, qui ne dépasse pas 100 kilomètres par seconde ; une nouvelle mécanique fondée sur des principes différents est nécessaire pour expliquer les mouvements de particules matérielles, comme ceux des rayons cathodiques, atteignant jusqu'à 100 000 et 200 000 kilomètres à la seconde.

On peut aller encore plus loin, tout au moins au point de vue spéculatif. La mécanique classique suppose que la simultanéité dans le temps de deux événements est indépendante de leur coïncidence dans l'espace, en d'autres termes que la loi des variations du temps est indépendante de celle des distances dans l'espace, toutes les autres conditions restant invariables. Certaines expériences très délicates, qui ont été faites sur l'émission de signaux lumineux en des points différents de la terre, sont incompatibles jusqu'ici avec les théories de la mécanique classique et deviennent explicables si l'on admet que l'intervalle dans le temps des deux événements n'est pas la même pour deux observateurs en mouvement l'un par rapport à l'autre dans l'espace et si l'on relie par une équation, au lieu de les laisser varier indépendamment l'un de l'autre, le temps qui s'écoule entre deux événements et la distance qui les sépare. Il en résulterait en outre une modification dans la notion même de cause[1].

Il est fort possible et même probable qu'on n'en sera pas réduit à cette extrémité, et qu'une modification moins profonde dans les concepts de la mécanique permettra de rendre compte de l'expérience rebelle. Mais il apparaît ainsi en tous cas d'une façon certaine (et c'est ce qui nous importe seulement ici) que les postulats, qui sont à la base de la mécanique rationnelle et les concepts premiers sur lesquels cette mécanique repose ne sont pas des lois nécessaires et *a priori* de l'esprit, mais bien des points de vue qui se sont fixés par l'habitude et par leur plus grande simplicité à expliquer les premières données des sens. Ces données, enrichies par l'expérimentation et par l'usage d'appareils de plus en plus délicats, sont devenues beaucoup plus complexes que celles de l'expérience commune; nous pénétrons ainsi plus avant dans la réalité, mais au prix de changements dans nos systèmes de

1. Théorie de Minkowsky, qui a été exposée très clairement par P. Langevin, *Scientia*, 1911, et *Bulletin de la société de philosophie*, 1912.

concepts mécaniques. Il se pourrait même que l'une des géométries non euclidiennes nous fournît un instrument plus subtil et plus efficace de pénétration dans cette réalité.

L'expérience a donc même dans les sciences les plus exactes une importance infiniment plus considérable que ne le soupçonnait Kant, séduit qu'il était par une théorie qui lui paraissait nécessaire et absolue. C'est en fin de compte l'expérience, et l'expérience seule, qui décide de la validité d'une théorie et c'est par les difficultés que l'expérimentation suscite aux théories que les théories se modifient et se complètent sans cesse.

Il est inutile d'insister sur le rôle de l'expérience dans les sciences d'observation. La certitude qu'on y trouve ne diffère de la certitude des sciences exactes que par le degré. C'est un point de vue auquel notre métaphysicien n'a pas voulu ou n'a pas su se placer. Nous verrons[1] que ces sciences lui sont restées fermées, plus encore que les sciences rationnelles, et qu'il ne s'est fait en réalité aucune idée précise de ce que sont les faits et les méthodes scientifiques.

Ce divorce qu'il a inauguré entre la méthode des sciences et celle de la philosophie est caractéristique de son système. Il a été engendré par l'excès d'un rationalisme qu'il s'était mal assimilé et dont il n'avait pas bien compris la portée.

2° C'est aux besoins profonds et aux habitudes d'esprit que le piétisme luthérien a engendré dans l'esprit de Kant, qu'est imputable son dualisme radical de la connaissance et de l'expérience. Cette attitude n'est pas moins tenable. Elle est responsable de l'incapacité du kantisme à expliquer le fait essentiel de la science newtonienne, comme de toute science en général : l'accord de la pensée avec l'expérience.

La science est, en effet, avant tout, l'art de prévoir et de prévoir avec certitude. Pourquoi les choses viennent-elles se ranger précisément dans l'ordre de l'enchaînement rigoureux de nos pensées? Voilà ce qu'il faut montrer. Kant a beau dire qu'elles tombent, comme dans un filet, dans cet enchaînement lui-même; il maintient l'existence, indépendante de l'esprit, des impressions premières des sens, afin de ne pas être entaché d'idéalisme pur. Comment pouvons-nous alors prévoir qu'une impression des sens

1. Plus bas, p. 374-377.

sera suivie par telle autre, la vue de l'éclair par le bruit d'une détonation? La succession n'est, sans doute, dans le système de Kant, qu'une forme de l'esprit; mais pourquoi la succession des impressions sensibles n'a-t-elle pas lieu en sens inverse ou tantôt dans un sens et tantôt dans un autre? Admettons que cet ordre même ne soit que l'œuvre de notre pensée. Ces impressions n'en sont pas moins réelles, indépendantes de notre esprit et c'est dans l'expérience même qu'elles se distinguent les unes des autres dans un rapport *constant*. Nous ne pouvons prévoir quelque chose qui existe hors de notre esprit, sans que cette réalité participe en quelque façon aux lois mêmes de l'esprit. Si rudimentaires que soient, dans la réduction opérée par Kant, les éléments objectifs de l'expérience, ils sont encore gênants, car il faut expliquer leur accord avec nos formes de perception et de connaissance. C'est ce dont Kant est incapable; dans la voie qu'il a ouverte, il ne restera plus qu'à supprimer ce résidu lui-même, qu'à nier l'existence de tout noumène et ce seront les systèmes de Fichte et de Hegel.

Il n'y a pas entre le développement des idées de l'entendement et les données concrètes des sens l'*hiatus* que Kant a posé. Ce n'est pas l'esprit qui, par ses lois *a priori*, régit les choses. L'esprit est bien *dans les choses*, comme l'avait pensé toute la philosophie antérieure. L'homme est né dans la nature, son esprit n'est pas une sorte de réalité transcendante, venue d'on ne sait où et où les choses viennent se prendre; il est lui-même l'aboutissement dernier d'une longue évolution, dont le point de départ est dans le monde de la physique et de la chimie. Ce n'est pas par une analyse ou une synthèse *a priori* et transcendantale, qu'on peut déterminer les conditions et la validité de la pensée, mais par une analyse plus modeste, l'analyse psychologique, et par des synthèses moins rigoureuses, mais plus positives, dérivées de l'expérience même et de l'évolution. Les lois de la pensée y perdent peut-être de leur rigueur, mais elles y gagnent la détermination et la réalité.

CHAPITRE II

LA MORALE THÉORIQUE DE KANT
LES FONDEMENTS DE LA MÉTAPHYSIQUE DES MŒURS

1. Méthode. — 2. La bonne volonté. — 3. La forme et la matière. Premier principe. — 4. Applications. — 5. Le second et le troisième principes. — 6. Conclusion. — 7. Le monde nouménal.

1. MÉTHODE

J'ai dit que la seconde préoccupation fondamentale de Kant avait été d'expliquer le fait de la moralité. Mais Kant ne s'est jamais intéressé à la psychologie morale. Il ne s'est pas demandé non plus comment les sentiments moraux avaient pu se former et se développer dans l'homme, pas plus qu'il ne s'est posé le problème de la genèse des idées scientifiques. Cette méthode purement empirique répugne à sa pensée; il a décidé, une fois pour toutes, que l'observation n'est qu'une simple description et qu'une connaissance n'est valable qu'en tant que système d'idées abstraites, liées par des rapports nécessaires.

Il est parti d'abord, nous l'avons vu, de l'idée classique de perfection, mélange d'intuitions religieuses et de rationalisme leibnizien, et a pensé que toute la morale pouvait se déduire de ce principe, comme la connaissance se déduit des principes d'identité et de raison suffisante. Puis est venue l'influence de Rousseau, qui a agi sur sa pensée de deux façons et à deux époques différentes; ce fut d'abord le Rousseau de l'*Émile* et des *Discours,* à qui il emprunta l'idée de l'égalité des personnes devant le droit; le Rousseau du *Contrat social* intervint plus tard, lorsque son système théorique était déjà constitué, pour lui fournir la notion de la société juri-

dique et les principes fondamentaux de la Révolution française; j'y reviendrai plus loin. L'influence des moralistes anglais et écossais l'inclina d'autre part, pour un temps, vers les morales du sentiment. Jusqu'en 1770, il tâtonne et hésite en morale comme en métaphysique; il n'aperçoit pas le principe qui lui permettra de concilier ses deux tendances fondamentales, rationaliste et religieuse.

La longue et pénible élaboration de son système, qui l'occupe pendant onze ans, lui fournit enfin le fil conducteur qu'il cherchait. La *Critique de la raison pure* lui a appris comment on peut constituer une théorie rationnelle des fonctions de l'esprit et comment on en peut déterminer les données *a priori* et les conditions d'application. Il n'y a, lui semble-t-il, qu'à étendre cette méthode aux données premières de la moralité, qu'à calquer son œuvre morale sur son œuvre théorique. C'est ce qui l'occupe presque constamment jusqu'à la fin de sa vie. En face de l'édifice encore inachevé de la raison pure (il lui reste en effet à reconstruire toute la métaphysique de la nature avec les principes qu'il pense avoir extraits de la physique newtonienne), il dresse celui de la raison pratique. Il s'agit d'abord, comme pour la première, d'en établir les fondements, c'est l'objet des *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785) et de la *Critique de la raison pratique* (1788).

Pour déterminer les raisons nécessaires, *a priori,* d'une fonction de l'esprit, deux méthodes sont possibles, nous dit notre philosophe logicien : la première consiste à partir des jugements, à voir en quoi ils consistent et à tâcher de découvrir par une analyse les principes qu'ils renferment et qui en expliquent la possibilité et la légitimité; c'est la méthode analytique; l'autre énonce des principes nécessaires et cherche à découvrir quelles conditions ils imposent aux jugements pour leur donner la rigueur et la certitude absolues; c'est la méthode qu'il appelle synthétique. L'une et l'autre sont abstraites et en réalité déductives, car Kant dans ses longs et pénibles raisonnements, n'a jamais fait, lorsqu'il est resté fidèle à sa méthode, que retrouver les idées mêmes dont il était parti.

Dans la *Critique de la raison pure,* Kant avait commencé par la seconde. Les critiques qu'on lui adressa, le désir de se faire mieux comprendre, l'avaient amené en 1783 à exposer ses idées

sous une forme plus simple et analytique dans les *Prolégomènes à toute métaphysique future.* Instruit sans doute par cette expérience, Kant présente d'abord sa pensée morale sous cette forme, en partant de ce qu'il pense être les jugements de la conscience commune et en développe l'analyse dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* ; il reprend ensuite son système sous l'autre forme, trois ans plus tard, dans la *Critique de la raison pratique.*

La morale de Kant n'emprunte pas seulement à la critique de la raison pure la forme de ses exposés. Celle-ci lui a fourni les principes mêmes qui l'ont fait sortir de ses longs tâtonnements.

Toute la morale antérieure à Kant, dans l'antiquité, au moyen âge et chez les philosophes des XVIIe et XVIIIe siècles, était fondée sur l'idée du bien, conçu, pour ce qui est de l'homme, comme l'achèvement de sa nature et de son bonheur véritables. Elle cherchait les principes du bien soit dans la constitution même de l'âme humaine, soit dans une réalité supérieure dont l'humanité était considérée comme une réplique imparfaite. Ainsi que je le montrerai, toutes les morales étaient d'accord sur ce point. Là où elles différaient, c'était lorsqu'il s'agissait de définir le bien, les caractères propres à l'achèvement de la nature humaine, posés comme objets de notre vie morale. Les temps, les lieux, les circonstances, les esprits divers ont en effet nécessairement modifié le contenu de cette notion ; d'où divers systèmes, qui définissaient le bien par l'utile, par le bonheur, par la perfection, par l'autonomie de la volonté, par un sentiment spécial et irréductible : le sentiment moral. Kant, longtemps ballotté entre ces idées diverses, n'était pas parvenu à les concilier, dans le sentiment à la fois très fort et très étroit qu'il avait de la moralité.

Mais n'avait-il pas fait une expérience tout à fait analogue à l'égard des philosophies spéculatives ? La plupart des métaphysiques antérieures étaient parties, pour expliquer le monde, de l'idée d'être, de l'idée d'une réalité, d'une substance, dont elles cherchaient à déterminer les attributs et les modalités ; aucun de ces systèmes ne lui avait paru pouvoir rendre compte de la certitude rigoureuse de la science, telle que l'avait constituée Newton, et, comme nous l'avons vu, il était sorti des difficultés inextricables où il s'était embarrassé pendant plus de vingt-cinq ans, en transportant le centre de la philosophie de l'être dans la pensée, en

faisant de l'être une simple conception inhérente à l'esprit de l'homme, en rejetant la réalité, à laquelle peut correspondre cette conception, dans un monde inaccessible et impénétrable à la pensée, le monde des *noumènes*; ce monde n'agirait sur nous que dans les impressions élémentaires des sens, où il serait appréhendé par les formes de la sensibilité, espace et temps, puis transformé rationnellement par les catégories et les principes *a priori* de l'entendement.

L'idée d'appliquer ce point de vue à la moralité a été pour Kant un trait de lumière et une révélation. Comme la science, la moralité existe; il s'agit seulement de l'expliquer. Comme l'idée de l'être, l'idée du bien conduit à d'inextricables difficultés. Ne suffirait-il pas pour résoudre ces difficultés de changer notre centre de perspective, de rejeter le bien, constitué par les talents de l'esprit, les qualités du tempérament, les sentiments, les dons de la fortune, le bonheur, en dehors de la moralité, comme les données des sens en dehors de la connaissance, et de réduire la moralité à une forme analogue aux formes de la sensibilité et de l'entendement? De même qu'il y a une matière et une forme de la connaissance, tout savoir universel et nécessaire se réduisant au fonctionnement des formes de l'esprit appliquées à des données qui leur sont hétérogènes; de même la moralité peut être conçue comme une forme, comme une loi inhérente à l'esprit de l'homme, une forme *a priori* et nécessaire, c'est-à-dire absolue et indépendante de toute expérience, qui s'applique à la diversité d'une matière constituée par nos tendances, nos désirs, nos sentiments, ceux-ci n'ayant à aucun degré un caractère de moralité.

La morale acquiert ainsi la certitude, l'absolue stabilité des formes de l'entendement; comme la science, elle n'a pas à être démontrée; elle est, universelle et nécessaire, puisque c'est le principe constitutif même de la conscience de l'homme. Les objets multiples et divers de cette morale ne risquent pas d'en altérer la pureté; il sont *d'un autre ordre*. De même que les données des sens ne peuvent former aucun principe de savoir, parce qu'ils ne fournissent à aucun degré une connaissance, mais sont une réalité de nature différente, à laquelle les principes du savoir inhérents à l'esprit humain viennent imprimer la forme de la connaissance; de même les objets de la morale ne sont qu'une matière confuse et

étrangère à la vraie moralité, ils sont appréhendés dans la conscience par la *forme* d'une loi qui leur confère seule la moralité.

Ainsi toute difficulté semble disparaître et les deux tendances profondes de la pensée de Kant : le besoin de rigueur et de certitude absolues, le dualisme radical, reçoivent satisfaction. Il va pouvoir bâtir l'édifice de la morale sur un plan identique à celui de la connaissance et éprouver une joie profonde dans la correspondance de ces deux constructions ; il répondra ainsi d'une façon symétrique aux deux questions qui l'ont sans cesse tourmenté : comment la science est-elle possible, comment expliquer la moralité?

Voilà le point de départ de Kant, tel a été le mouvement de sa pensée. Ce mouvement a abouti, dans la *Critique de la raison pure,* à trois grandes idées, les idées de la raison, derniers termes des principes de l'entendement : le moi, le monde, Dieu. Cette critique a conclu à l'impossibilité de démontrer la valeur objective de ces idées, d'en fonder la réalité hors de l'esprit. Les principes de la moralité vont conduire à les reprendre, à se demander s'ils ne peuvent fournir à ces idées, par une certitude d'un autre ordre, la réalité qui leur manque et, à défaut de l'évidence intellectuelle, leur conférer une sorte d'évidence morale. Ici le second rouage fondamental de l'esprit de Kant s'introduit dans son système : son piétisme ; et sa tendance dualiste va encore trouver une occasion de se satisfaire. Mais le mouvement de la pensée qui l'y amène est le même que celui qui l'a porté, dans la *Critique de la raison pure,* aux idées de la raison. La symétrie reste parfaite. Et il faut reconnaître qu'il y a une certaine grandeur dans cette unité.

Voyons maintenant les détails de la construction et les caractères qu'elle confère à cette nouvelle conception de la moralité.

Dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs,* la méthode, ai-je dit, est celle des *Prolégomènes à toute métaphysique future* ; c'est une méthode analytique, qui consiste à partir de ce que Kant pense être la notion commune de la moralité et d'en développer la signification.

2. LA BONNE VOLONTÉ

L'ouvrage commence par la proposition suivante : « De toutes

les choses que nous pouvons concevoir en ce monde, ou même hors de ce monde, il n'y en a aucune qui puisse être considérée comme bonne sans restriction, à part une seule : *la bonne volonté.* » Telle est pour Kant la notion commune de la moralité.

Il n'est pas difficile d'en voir l'origine : c'est la notion morale par excellence du protestantisme luthérien ; la bonne volonté de Kant n'est autre chose que l'*intention*. Les œuvres, les conséquences bonnes ou mauvaises des actes ne justifient pas l'homme ; seul le sentiment, seule l'intention, la foi dans lesquelles ils ont été accomplis, sont capables de le justifier. C'est une application de la théorie de la justification par la foi. Mais qu'est-ce que cette bonne volonté, en quoi consiste-t-elle ?

3. LA FORME ET LA MATIÈRE. PREMIER PRINCIPE

Ici Kant dépasse Luther et apporte un point de vue personnel. Prenons un exemple : nous voulons être charitable. En quoi consiste exactement cette volonté et que faut-il pour qu'on ait le droit de la qualifier de bonne ?

Écoutons Kant lui-même : « Être bienfaisant, quand on le peut, est un devoir ; mais il ne manque pas d'âmes disposées à la sympathie, qui, sans aucun motif de vanité ou d'intérêt, trouvent un plaisir intime à répandre la joie autour d'elles et se réjouissent du bonheur des autres en tant qu'il est leur ouvrage. Eh bien j'affirme que dans ce cas l'acte charitable, si conforme au devoir, si aimable qu'il puisse être, n'a pourtant *aucune* valeur morale. *Je le mets de pair* avec les autres inclinations, par exemple l'amour de la gloire, qui, lorsqu'il se propose heureusement un objet conforme à l'intérêt général et au devoir, par conséquent honorable, mérite nos éloges et nos encouragements, *mais non pas notre estime.* Car il manque à la maxime de l'action le caractère moral qu'elle ne peut revêtir, que si l'on agit non par inclination, mais *seulement* par devoir[1]. »

Et Kant précise sa pensée : « Mais supposons que l'âme de ce philanthrope soit voilée par un chagrin personnel, qui *éteigne en*

1. *Fondements de la métaphysique des mœurs,* traduction nouvelle par H. Lachelier, 2e édition, Paris, Hachette, 1911, p. 18.

lui toute compassion pour le sort des autres, supposons qu'ayant encore le pouvoir de faire le bien aux malheureux, *sans être touché par leurs souffrances, parce que les siennes l'occupent tout entier,* il s'arrache à cette mortelle insensibilité, *sans y être poussé par aucune tendance* et se montre charitable non par inclination, mais *uniquement* par devoir, alors seulement sa maxime aura toute sa pureté, sa valeur morale. Bien plus, si un homme, n'ayant reçu de la nature qu'un faible pouvoir de sympathie (mais honnête d'ailleurs), avait un tempérament froid et *indifférent* aux souffrances des autres,... si la nature n'avait pas précisément donné à cet homme (qui ne serait pas à vrai dire son pire ouvrage) un cœur de philanthrope, ne trouverait-il pas en lui-même l'occasion d'acquérir une valeur morale bien plus haute que s'il avait un tempérament bienfaisant ? Je le crois et c'est lorsqu'il ferait le bien, *non par inclination mais par devoir,* que commencerait à se manifester en lui cette valeur de caractère vraiment morale et la plus haute sans comparaison[1]. »

Ainsi, voilà qui est clair, la volonté *bonne* c'est, contrairement à la notion habituelle à la plupart des hommes, la volonté qui n'agit pas par *bonté,* mais qui agit *uniquement pour se conformer à une loi.*

Pas plus que les sentiments, les buts que la raison peut se proposer d'atteindre n'entrent dans la moralité : « Ma seconde proposition est qu'une action faite par devoir tire sa valeur, non pas du but qu'on se propose d'atteindre, mais de la maxime qui la détermine. Cette valeur ne dépend donc pas de la réalité de l'objet de l'action, mais du principe en vertu duquel la volonté l'accomplit, abstraction faite de tout objet[2]. » Les motifs, raisonnables ou non, utiles ou bienfaisants, qu'on se propose, n'ont pas plus de valeur morale que le sentiment ; ils sont *en dehors* de la moralité. Et Kant arrive à sa troisième proposition, qu'il souligne lui-même : « Le devoir est la nécessité d'accomplir une action *par seul respect pour la loi*[3]. »

Mais qu'est-ce que cette loi ? Laissons encore Kant nous le dire lui-même : « Mais de quelle nature peut bien être cette loi dont

1. *Ibid.*, p. 19.
2. *Ibid.*, p. 21.
3. *Ibid.*, p. 22.

la représentation détermine la volonté, sans avoir égard à l'effet attendu, de telle sorte que cette volonté puisse être appelée bonne absolument et sans restriction ? Comme j'ai dépouillé la volonté de toutes les tendances qui pourraient éveiller en elle l'idée des conséquences de l'accomplissement d'une loi, il ne reste plus que la conformité à une loi universelle, qui puisse servir de principe à la volonté, c'est-à-dire : *je dois toujours agir de telle manière que je puisse vouloir que ma maxime devienne une loi universelle.* Cette simple conformité à la loi en général, sans poser aucune loi déterminée applicable à des actions déterminées, est ce qui sert et doit servir de principe à la volonté, si le devoir n'est pas une vaine illusion et un concept chimérique[1]. »

Voilà le fameux principe de la morale kantienne. Aucune tendance, aucun sentiment, aucune idée, aucun « idéal » n'ont en eux-mêmes de moralité ; ils sont moralement indifférents. Ce qui leur confère seulement la moralité, c'est l'universalité qu'ils peuvent posséder et l'intention d'agir en vue de cette universalité. Pour être moral, il est *nécessaire et suffisant* que l'acte puisse être considéré comme l'application d'une maxime et que cette maxime puisse être érigée en maxime universelle. C'est ce qui constitue le *formalisme* kantien. On voit bien maintenant la symétrie rigoureuse établie par Kant entre les principes de la raison pure et ceux de la raison pratique. La matière, les objets du devoir : sentiments, buts à atteindre, ne sont pas plus des éléments de la morale que les impressions des sens ne sont des éléments de la connaissance ; ils sont d'un autre ordre. De même que la connaissance est constituée par les formes : les lois de la sensibilité et de l'entendement, de même la morale est constituée par une forme, une loi. Connaître, c'est appliquer les formes de la sensibilité et de l'entendement de la raison spéculative à la matière donnée par les sens ; agir moralement, c'est conformer ses actes à une maxime, à une loi, qui est la forme de la raison pratique. C'est le triomphe du dualisme.

Et ce dualisme, Kant le pousse jusqu'à sa dernière limite : « Il résulte clairement de ces considérations que tous les concepts moraux sont purement *a priori*,... qu'ils ne peuvent être abstraits

1. *Ibid.*, p. 24-25.

d'aucun élément empirique (il s'agit nous l'avons vu des sentiments qui peuvent nous animer ou des fins, autres que la conformité à la loi, que nous pouvons poursuivre); qu'on ne peut y ajouter aucun élément empirique, sans *diminuer* d'autant leur pure influence[1]. » Et plus loin : « Ainsi tout élément empirique n'est pas seulement *inutile,* mais encore *dangereux* pour la pureté des mœurs; car ce qui fait la valeur toute particulière et inappréciable d'une volonté absolument bonne, c'est justement l'indépendance du principe de l'action à l'égard de *toutes* les influences, des principes contingents que l'*expérience* peut fournir[2].. »

4. APPLICATIONS

Mais comment déduire de cette loi générale les lois plus particulières d'action? Il faut et il suffit, nous dit-on, que la maxime d'une action, pour être morale, puisse être érigée en loi universelle. Le principe d'une action peut toujours être formulé en maxime et cette maxime peut toujours tout au moins verbalement être universalisée ; en vertu de quel critérium cette universalisation est-elle légitime et valable pour la raison? N'y a-t-il pas à craindre que pour légitimer cette opération Kant ne se fonde précisément sur l'un des principes qu'il a écartés : bonté, justice, bienfaisance, utilité, sentiment moral, qu'il n'introduise une pétition de principes ou ne tombe dans un cercle vicieux?

C'est le reproche que lui a adressé Schopenhauer et ce reproche est souvent justifié, comme nous le verrons plus tard[3]. Ici Kant est relativement maître de sa pensée; il fait du moins tous ses efforts pour éviter les cercles vicieux et pousse son principe jusqu'à son extrême conséquence. Puisque la bonté, la justice, la bienfaisance, le sentiment moral, etc., tout ce qui constitue la matière de la moralité, appartient au monde de l'expérience et ne peut renfermer en soi à aucun degré un caractère moral, il ne reste pour juger de la légitimité de l'universalisation qu'un seul

1. *Ibid.*, p. 38.
2. *Ibid.*, p. 62.
3. Plus bas, p. 137-153, voir le mot *Paralogismes* à la table alphabétique.

critérium : la non-contradiction. Ce qui seul, dans le système de Kant, en vertu même des prémisses qu'il a posées, peut condamner une maxime, ce ne sont donc pas les conséquences mauvaises ou fâcheuses qu'elle entraînerait, mais seulement les contradictions qu'elle impliquerait, si elle était généralisée. « Il y a des actions dont la nature est telle que leur maxime ne peut être conçue sans contradiction comme loi universelle de la nature[1]. » Ce sont celles-là qu'il faut éviter.... « Tous les devoirs sont entièrement réductibles à cet unique principe que nous avons posé[2]. » Au premier abord cette conclusion paraît choquante et l'on peut se demander si Kant ne s'est pas laissé entraîner par un excès de logique et si c'est bien là sa véritable pensée. Mais il a tenu à éviter sur ce point toute équivoque en donnant des exemples qui précisent sa pensée et écartent toute incertitude. Il examine successivement : le suicide, la rupture d'un engagement, les actes accomplis par plaisir, les actes accomplis contre la charité et cherche à démontrer que ce qui les condamne c'est uniquement que leur maxime généralisée impliquerait en elle-même une contradiction.

Le malheur vous réduit au désespoir, vous pensez à mettre fin à vos jours. Formulons la maxime de cet acte désespéré : « J'admets en principe que, si la vie, en se prolongeant, me menace de plus de maux qu'elle ne me promet de joies, je puis l'abréger. » Universalisons la maxime, c'est-à-dire faisons-en une maxime applicable à tous les hommes qui sont dans le même cas. « Je m'aperçois vite, dit Kant, qu'une maxime dont la loi serait de détruire la vie, en vertu de ce même sentiment, dont l'objet est précisément de nous exciter à la conserver, se *contredirait* elle-même..... La maxime en question ne peut *donc* en aucune façon être érigée en loi universelle et, *par conséquent,* elle répugne au principe suprême du devoir[3]. »

De même, « l'universalité d'une loi, qui permettrait à tout homme de promettre n'importe quoi, avec l'intention de ne pas tenir sa promesse, rendrait *impossible* les promesses elles-mêmes

1. *Ibid.*, p. 58.
2. *Ibid.*, p. 59.
3. *Ibid.*, p. 54-55.

et l'objet que l'on se propose d'atteindre par leur moyen. La maxime se *contredirait* nécessairement[1]. »

Un homme néglige les facultés dont la nature l'a doué pour se livrer au seul plaisir. Qu'il érige ce plaisir en loi universelle. C'est possible : une nature dont le plaisir serait l'unique principe pourrait subsister ; mais elle se contredirait elle-même, car la nature de l'homme est de chercher à donner à ses facultés leur plein développement[2].

Enfin quelqu'un ne se résoud à agir que pour soi, en ne se souciant aucunement des autres. « Une loi de la nature, conforme à cette maxime, pourrait subsister..... Mais une volonté, qui voudrait une telle chose se *contredirait* elle-même : il peut en effet se présenter bien des circonstances, où nous ayons besoin de l'affection et de la sympathie des autres et alors, en vertu de cette même loi née de notre volonté, nous nous enlèverions toute espérance d'obtenir le secours que nous désirons pour nous-mêmes[3]. »

Je n'examinerai pas ici si Kant a vraiment établi que, dans ces quatre exemples, l'universalisation de la maxime conduit réellement à une contradiction. Je reviendrai là-dessus plus tard[4]. L'essentiel, pour le moment, est de constater quelle est la pensée et l'intention de Kant. Le *seul* critérium de la moralité est, d'après la position même du problème moral tel qu'il le présente, la forme universelle d'une loi ; l'universalisation d'une maxime ne peut donc être contestée au nom d'aucun autre principe que la contradiction, puisque, par hypothèse, aucun autre principe ne peut être invoqué. C'est bien ainsi que raisonne Kant en général et dans les applications qu'il nous offre : seule la contradiction, qu'il croit apercevoir dans la généralisation de chacune des quatre maximes, lui interdit de les adopter. S'il pouvait subsister un doute, sa conclusion n'en laisserait aucun sur ce point : « *La volonté est absolument bonne, quand elle ne peut être mauvaise, c'est-à-dire quand sa maxime transformée en loi universelle ne peut*

1. *Ibid.*, p. 55-56.
2. *Ibid.*, p. 56-57.
3. *Ibid.*, p. 57-58.
4. Plus bas, p. 139-150.

jamais se contredire[1]. » Mauvais est donc synonyme de contradictoire, il nous le dit expressément, bon est synonyme d'universel et de non contradictoire ; tout autre principe d'action : désir, inclination, sentiment est *empirique, pathologique,* comme il le répète sans cesse, dans le sens de *pathein, sentir, qui appartient à la sensibilité*[2] ; c'est la matière de la sênsibilité, matière *indifférente* au point de vue moral, amorale, comme nous le dirions aujourd'hui, et même dangereuse pour la moralité.

Tous les objets que se proposent les hommes, tous les buts qu'ils poursuivent, sauf celui de conformer leurs actes à une maxime qui puisse sans contradiction être érigée en loi universelle, sont donc sans aucune espèce de valeur morale. Cette faculté d'agir selon des lois universelles constitue seule toute la valeur morale, ce que Kant appelle l'*humanité* ; car il pense que c'est par là, en vertu de cette propriété de la raison, que l'homme se distingue véritablement de l'animalité et du reste du monde. L'animal sent, éprouve la passion, l'amour, il est capable de se proposer des buts ; mais il ne peut concevoir des lois et des lois universelles ; c'est ce qui distingue sa raison spéculative, comme sa raison pratique, de la raison humaine et confère à celle-ci une dignité *infiniment* supérieure, irréductible à toute autre forme de la raison. Kant développera cette pensée dans son grand ouvrage : *La Religion dans les limites de la simple raison* (1793), où il opposera la perversion de la nature empirique de l'homme, avec toutes ses inclinations issues de l'animalité, nature foncièrement corrompue, et la nature régénérée par le principe moral. Entre ces deux natures, il n'y a pas une différence de degré ; là est l'erreur des anciens philosophes, qui concevaient les sentiments naturels comme une imperfection ; il n'y a pas à proprement parler d'imperfection, il y a *lutte* de deux principes radicalement opposés : le bon et le mauvais. Cet ouvrage, écrit à soixante-neuf ans, montre à quel point le dualisme profond de son éducation piétiste était resté un élément constitutif de sa nature.

1. *Ibid.*, p. 80.

2. J'emploie ici le mot sensibilité dans son sens courant : ce qui concerne les sentiments ; nous avons vu que, dans la langue de Kant, la sensibilité est la fonction qui recueille les impressions des sens et qui est constituée par les formes *a priori* du temps et de l'espace.

5. LE SECOND ET LE TROISIÈME PRINCIPES

Pour le moment, il se contente de tirer de cette opposition une conséquence, qui présente son premier principe sous une forme nouvelle. Si l'humanité dans l'homme est constituée uniquement par la faculté supérieure d'agir selon une loi universelle, cette humanité devra toujours être le but immédiat et exclusif de l'action morale et jamais il ne sera permis d'en faire un moyen en vue d'une autre fin. D'où le second principe : « *Agis toujours de manière à traiter l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne des autres, comme fin, et à ne t'en servir jamais comme d'un simple moyen*[1]. » Et pour l'expliquer, Kant reprend ses exemples : *à l'égard de toi-même,* si tu te suicides pour mettre fin à tes souffrances, tu sacrifies ta personne morale aux fins de ta personne empirique, tu te sers de ta personne morale comme d'un simple moyen pour conserver à ta personne empirique un état supportable ; *à l'égard des autres,* si tu fais une promesse avec l'intention de ne pas la tenir, tu traites la personne morale de ton contractant comme un moyen pour satisfaire certains besoins de ta personne empirique.

Telle est la portée de ce second principe, qui n'est pas à proprement parler, comme on le présente souvent, le devoir de respecter le voisin en vertu d'un sentiment de *justice* ; le sentiment de la justice est un sentiment, il appartient aussi à notre nature empirique ; nous verrons d'ailleurs que la justice ne figure pas parmi les devoirs dans la morale pratique de Kant[2]. Le sens de ce second principe est plus abstrait et concerne la personne même du sujet, au même titre que celle des autres : ne jamais agir en vue d'autre chose que de la loi nécessaire et universelle, *qui constitue l'humanité* dans l'homme ; cette loi est la fin, la fin en soi, toute autre fin n'est qu'un *moyen.* Ce n'est qu'une autre forme du premier principe. Et la troisième forme, sous laquelle il le présente encore, n'est toujours qu'une répétition : « *N'accomplis jamais une action que d'après une maxime telle que ta volonté puisse se considérer elle-*

1. *Ibid.*, p. 66.
2. Plus bas, p. 136-137, 310 note 1.

même comme constituant, par sa maxime, une législation universelle[1]. »

6. CONCLUSIONS

Ainsi les trois fameux principes de la morale kantienne n'en font véritablement qu'un seul. En cherchant à passer d'un principe général à des applications plus concrètes, Kant s'est efforcé à rester parfaitement logique avec lui-même, mais il n'a pas avancé d'un pas. Il n'est pas sorti de l'universalité et de la non-contradiction, seuls critériums de sa théorie morale. D'une forme on ne peut tirer qu'une forme. Je ne rechercherai pas, pour le moment, comment une telle position du devoir rend en réalité impossible la position d'aucun devoir, ni si cette position répond au sentiment que la majorité des hommes s'est de tout temps formé de la valeur de la moralité. Ce qui importe d'abord c'est de bien comprendre la pensée de Kant, de bien voir comment son système et les tendances générales de son esprit lui imposaient inexorablement cette attitude, que toute autre voie lui était radicalement fermée. Ne pouvant, en vertu des principes de l'*esthétique* et de l'*analytique transcendantales,* fonder la morale sur le bien conçu comme réalité, ne pouvant se contenter d'un bien purement empirique et phénoménal, qui ne répondait pas au besoin d'absolu qui le possédait, ne pouvant pas non plus recourir à un principe transcendant, comme l'idée de Dieu, dont la *dialectique transcendantale* avait démontré l'impossibilité, il ne lui restait d'autre élément, pour constituer la moralité, que l'idée d'une forme, analogue à celles de la sensibilité et de l'entendement, s'appliquant à une matière radicalement étrangère, et pour constituer cette forme, d'autres notions que celles de loi, d'universalité et de non-contradiction. C'est bien par la nécessité inhérente à son système, qu'il aboutit à la fin de la seconde partie des *Fondements de la métaphysique des mœurs* à cette conclusion, qui n'est toujours qu'une répétition des idées mêmes dont il est parti : « Toutes les maximes ont : 1° une forme qui consiste dans l'universalité ; 2° une matière, c'est-à-dire une fin, un objet » ; *toutes* les fins sont soit empiriques, soit rationnelles, elles ne sont

1. *Ibid.*, p. 70, 75, 80.

jamais propres à fonder des lois morales; la volonté conçue comme législation universelle est en elle-même sa propre fin, « elle doit faire abstraction de tout objet, de manière que l'objet n'ait aucune influence sur elle..... La volonté absolument bonne... reste donc *indéterminée* à l'égard de tous les objets et ne contient que la forme du vouloir en général[1] ». C'est en cela que consiste *exclusivement* la moralité.

7. LE MONDE NOUMÉNAL

Jusqu'ici Kant n'a raisonné qu'ainsi : étant donnée la moralité, elle ne peut consister que dans l'acceptation par la volonté d'une loi universelle et non contradictoire. Il n'est pas douteux pour Kant que cette moralité existe dans l'esprit de l'homme, c'est son point de départ. Tout le travail de sa pensée a consisté à montrer à quelles conditions nécessaires et suffisantes la moralité peut être affirmée. Il se demande maintenant quelle est la valeur de cette moralité. N'est-elle qu'un phénomène comme les autres catégories de l'esprit de l'homme, ou a-t-elle une existence plus haute, une existence objective, indépendante des phénomènes, ne peut-elle appartenir au monde suprasensible, au monde des *noumènes ?* C'est la question qu'il s'est posée dans la *Critique de la raison pure* à l'égard des idées de la raison ; il l'a résolue négativement. Il est évident qu'il est possédé ici du désir d'aller plus loin.

Pour y répondre, dit-il, c'est toute une *Critique de la raison pratique* qu'il faudrait faire, de la nature et du caractère de cette raison. Il remet à plus tard une solution rigoureuse, mais il veut nous y préparer et nous indique le principe de cette solution : pour nous proposer d'obéir à une législation universelle, nous dit-il, il faut que nous soyons libres; or la *Critique de la raison pure* nous a suggéré l'existence d'un autre monde que celui des phénomènes, d'un monde transcendant étranger aux formes de l'esprit, de l'espace, du temps, des catégories et des formes de l'entendement, dans lequel la liberté *peut* régner sans partage ; mais elle a démontré que notre raison est incapable d'en atteindre la réalité. Or voici que la morale exige justement la liberté, dont

1. *Ibid.*, p. 78 et suiv.

la raison spéculative n'a pu démontrer l'existence et qui échappe au monde des phénomènes; elle l'exige pour donner son sens plein au devoir, dont l'existence est certaine; cette liberté n'est donc pas un simple concept, nous entrevoyons la possibilité de l'affirmer, non pas directement, mais au moyen d'une sorte de raisonnement par l'absurde, qui viendra confirmer la foi.

C'est cette critique complète de la raison pratique que Kant publie trois ans plus tard et où il expose les fondements de la moralité et ses conséquences, suivant une méthode et dans un cadre calqués sur ceux de la *Critique de la raison pure*. Il nous faut l'aborder maintenant, avec plus de détails, car c'est son œuvre morale essentielle. Le résumé que je viens de faire des *Fondements de la métaphysique des mœurs* nous en rendra l'abord plus facile.

CHAPITRE III

LA MORALE THÉORIQUE DE KANT (*Suite*). LA CRITIQUE DE LA RAISON PRATIQUE

1. Le premier principe. L'impératif catégorique. — 2. L'autonomie et l'hétéronomie. — 3. Les concepts de la raison pratique. — 4. La révolution kantienne. — 5. Les mobiles de la raison pratique. — 6. Le rigorisme de Kant. — 7. L'impératif catégorique est un « fait de la raison ». — 8. La liberté kantienne. — 9. L'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu. — 10. Comment Kant a été acculé à ces contradictions. — 11. Conclusions sur les postulats de la raison pratique.

1. LE PREMIER PRINCIPE. L'IMPÉRATIF CATÉGORIQUE.

La *Critique de la raison pratique* comprend deux livres essentiels : l'*analytique* et la *dialectique* pratiques, qui correspondent aux mêmes divisions de la *Critique de la raison pure*.

Dans l'*analytique* de la raison pure, Kant s'est demandé à quelles conditions des principes scientifiques universels et nécessaires sont possibles. Il se demande maintenant à quelles conditions des principes pratiques d'action universels et nécessaires sont possibles.

En somme, le problème moral est considéré comme résolu, avant même que d'être examiné. La science de Newton avait posé des principes universels et nécessaires et Kant avait considéré le monde tout entier de la connaissance comme une construction faite sur le même modèle, sans se demander une seule fois s'il ne pouvait pas l'être sur un autre. C'est son rationalisme étroit qui l'y a poussé. Ici la morale est conçue de prime abord comme un ensemble de lois universelles et nécessaires. Pourquoi ? Tout simplement parce que Kant a besoin, pour diriger sa conduite, de la même rigidité que pour conduire sa connaissance, besoin qui

dérive du même rationalisme, en même temps que du piétisme non moins étroit de son éducation. Au fond, c'est une façon simple d'éliminer les difficultés.

« Kant, nous a dit Heine, n'a eu ni vie ni histoire » ; c'est une vue profonde ; le mécanisme de sa promenade quotidienne traduit le mécanisme de sa pensée, c'est le symbole de son tempérament ; sa morale en est l'expression définitive et complète.

Les premiers mots de la *Critique de la raison pratique* renferment déjà tout son système : « Des principes pratiques, dit-il, sont des propositions impliquant une détermination générale de la volonté[1]. » Par « générale » nous sentons qu'il s'agit « d'universelle et nécessaire ». Toute sa morale est déjà là. Les développements vont être fournis par la distinction, qui nous est familière maintenant, de la forme et de la matière, expression de son dualisme fondamental.

« Tous les principes pratiques, continue-t-il, et c'est son premier *théorème,* qui supposent un objet, une matière de la faculté de désirer, comme principes déterminants de la volonté, sont empiriques[2]. » C'est l'application pure et simple de la distinction qu'il a faite dans la *Critique de la raison pure* : tous les principes qui se tirent de l'observation d'un objet sont empiriques. Or un principe empirique ne peut pas fonder une loi nécessaire ; pour qu'une loi soit absolument nécessaire, il faut qu'elle soit purement *a priori,* donc inhérente seulement à l'esprit et indépendante de toute expérience. C'est ainsi qu'il s'est débarrassé du problème difficile de l'accord de la science théorique avec les faits : la science rigoureuse n'est que le fonctionnement des formes *a priori* de l'esprit, dans lesquelles les choses viennent s'imprimer par les sensations. De même, il se débarrasse ici de la complexité des mobiles et des instincts humains : tous les mobiles sont empiriques ; rejetons-les hors de la morale, en les considérant comme indifférents, comme extérieurs à toute morale, nous n'aurons pas à faire d'effort pour les expliquer, pour en établir la hiérarchie.

1. *Critique de la raison pratique,* nouvelle traduction par F. Picavet, 4e édition, Paris, Alcan, 1913, p. 27. Les citations qui suivent ont été prises dans cette traduction ; quelques-unes seulement ont été retraduites directement sur le texte allemand ; plusieurs fois j'ai allégé le texte en supprimant des incidentes qui n'apportent aucun éclaircissement.

2. *Ibid.,* p. 31.

D'où cet autre théorème : « Si un être raisonnable doit se représenter ses maximes comme des lois pratiques universelles, il ne peut se les représenter *que* comme des principes qui déterminent la volonté non par la matière, *mais simplement par la forme*[1]. »

Un principe qui détermine la volonté est ce que Kant appelle : un Impératif. Un principe qui détermine la volonté par son objet, par sa matière (termes synonymes dans le langage de Kant), utilité, beauté, noblesse, autrement dit par les motifs ou les mobiles qu'on a de les poser, est ce qu'il appelle : un impératif *hypothétique* ou *conditionnel,* c'est-à-dire que le commandement qui le constitue est subordonné à une condition, à une hypothèse : la réalisation de l'objet. « Si tu veux perfectionner ta nature, si tu veux le bien ou l'utile pour toi et pour les autres hommes, tu dois agir de telle manière. » Principe matériel et impératif hypothétique sont synonymes. La perfection, le bien, l'utile, tous les sentiments, qu'il faut éliminer parce qu'ils sont complexes et délicats à déterminer (c'est-à-dire non absolument nécessaires), seront des objets, une matière ; tout principe qui sera fondé sur la réalisation de la perfection, du bien, de l'utile, sur la satisfaction d'un sentiment, égoïste ou généreux, moral ou sensuel, sera moralement indifférent.

« Il est étonnant, nous dit Kant, que des hommes par ailleurs pénétrants croient pouvoir distinguer la faculté inférieure de la faculté supérieure de désirer »[2], c'est toujours désirer et désirer suppose une expérience ; son esprit géométrique n'a que faire de l'expérience. Tous ces principes tirés de l'expérience, si on veut les hiérarchiser, exigent l'esprit de finesse. Il n'en sortirait pas. Pour aboutir sûrement, il n'y a que l'*a priori* qui lui réussisse. Tous ces principes ne sont pas *a priori,* ils ne peuvent donc pas fonder une loi nécessaire pour la volonté, pas plus que les impressions des sens ne peuvent fournir une loi absolue pour la pensée ; les impératifs hypothétiques ne pourront donc offrir à aucun degré un principe de moralité.

Au contraire, un principe qui n'est déterminé par aucun objet, qui détermine immédiatement la volonté, sans motif ni mobile,

1. *Ibid.*, p. 43.
2. *Ibid.*, p. 34.

sans aucune raison que de la déterminer et par lequel la volonté se détermine directement elle-même, voilà un principe idéal : rien ne pourra le mettre en question, par définition même. C'est ce qu'il lui faut. C'est ce que Kant appelle un principe *formel,* qui n'agit que par sa forme de principe, sans égard à son contenu, ou impératif *catégorique,* un principe qui s'impose à la volonté comme les catégories *a priori* à l'entendement.

Prenons, par exemple, le principe : sois bon pour ton prochain. Si c'est par amour pour ton prochain, ou en vertu d'un ordre idéal de bonté conçu comme désirable, tu agiras *en vue* de satisfaire ce sentiment ou de réaliser cet ordre. C'est un impératif *hypothétique.* Mais si tu es bon pour ton prochain uniquement pour te conformer à ce principe « qu'être bon est une loi générale », la loi générale détermine directement ta volonté, abstraction faite de son contenu ; cette loi sera un impératif *catégorique,* c'est-à-dire un impératif qui commande immédiatement sans aucune considération d'aucune sorte. Cela simplifie beaucoup les choses.

Généralisons : « Si d'un principe on enlève tout objet, toute matière, il ne restera que la simple forme d'une législation universelle[1]. » Ce n'est pas beaucoup, mais c'est tout, car il n'y a plus de discussion possible ; d'où la fameuse formule :

« *Agis de telle façon que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir, en même temps, comme principe de législation universelle*[2]. »

Telle est la loi fondamentale et unique de la raison pratique, la condition nécessaire et suffisante de la moralité. Nous avons rejoint le principe dégagé par analyse dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs.*

En réalité, tous ces raisonnements sont assez artificiels. Kant est parti du désir de déterminer la volonté par une loi unique *a priori,* universelle et nécessaire. Nous l'avons vu par ses premiers mots. Il s'est, dans la suite, contenté d'écarter tout ce qui pouvait porter atteinte à ces caractères : tout ce qui peut procéder de l'expérience.

On trouve souvent ce premier exposé assez confus[3] ; il m'appa-

1. *Ibid.*, p. 43.
2. *Ibid.*, p. 50.
3. Par exemple, G. Cantecor, *Kant.*, Paris, Delaplane, 1909, p. 98.

raît fort clair. C'est un exposé par élimination : je veux une loi *a priori,* unique, universelle, et nécessaire, or il n'y a dans les sentiments aucune unité, universalité ni nécessité ; des goûts et des couleurs on ne discute que trop ; il n'y en a pas non plus dans les divers motifs tirés de l'ordre, de l'utilité, du bien ; on ne s'est jamais complètement entendu là-dessus ; tout cela est empirique. La loi seule, en tant que *forme* de loi, ne peut donner lieu à aucune discussion, parce que, par définition, j'en écarte toute matière à discussion ; prenons la forme de loi comme principe même de détermination de la volonté. C'est toujours la même chose. Kant n'a fait qu'introduire une série de mots nouveaux : forme, matière, *a priori,* empirique, impératif hypothétique, impératif catégorique; je vous fais grâce d'ailleurs de beaucoup d'autres.

Mais il faut que j'en retienne encore deux, qui seront très importants dans la suite : l'*autonomie* et l'*hétéronomie* de la volonté.

2. L'AUTONOMIE ET L'HÉTÉRONOMIE.

« Le principe *unique* de la moralité, nous dit Kant, consiste dans l'*indépendance* de la loi à l'égard de toute matière et en même temps dans la *détermination* de la volonté par la simple forme de législation universelle[1]. » L'*indépendance* à l'égard de toute matière, c'est-à-dire de l'enchaînement qui règle le cours de nos sentiments et de nos idées, de tout ce qui est donné dans l'expérience, selon le principe de la causalité, est ce que Kant appelle *autonomie* au sens négatif ; la détermination de la volonté par cette seule forme de législation, c'est l'*autonomie* au sens positif. Autonome, qui vient de *nomos* loi et *autos* soi-même, veut dire : qui a sa propre loi, qui est à soi-même sa propre loi. L'emploi du mot est très correct. La volonté, en tant qu'elle agit selon sa propre loi, qui est la loi morale, est bien autonome par définition même, puisque cette loi est une forme qui lui appartient à elle seule et vient s'imposer aux objets, aux buts (matière), que poursuit cette volonté : désirs, inclinations, sentiments, mobiles.

Lorsqu'au contraire la volonté n'agit pas selon cette loi, elle agit

1. *Ibid.*, p. 55.

selon une loi qui n'est pas la sienne, celle qui régit ses objets, sa matière, dont la succession obéit à la loi de causalité ; elle est alors *hétéronome,* de *nomos* loi et de *hétéros* autre, entièrement soumise à la nécessité. Dans le monde des *phénomènes* dont nous faisons partie, il n'y a, en effet, aucune place pour la liberté, c'est ce qu'a montré la *Critique de la raison pure*; tout y est lié par la nécessité rigoureuse des principes et l'homme qui s'abandonne à ses instincts, ou agit en vertu de motifs quels qu'ils soient, supérieurs ou inférieurs, s'il se croit libre, est dupe d'une illusion : ces instincts, ces motifs sont des causes et toutes les causes sont nécessaires.

Mais voici que la *Critique de la raison pratique* nous montre un mode d'action complètement indépendant des instincts et des motifs, qui s'inspire uniquement de l'idée d'une loi, d'une pure forme. « Une telle indépendance, nous dit Kant, s'appelle liberté[1]. » Ce n'est encore qu'une définition : « Je ne me demande pas ici maintenant si cette notion est identique au concept positif de la liberté[2]. »

Nous avons vu que l'entendement et la sensibilité agissent aussi suivant leurs lois propres; l'entendement, la sensibilité sont donc *autonomes* par rapport aux données des sens. Mais Kant ne nous a pas dit qu'il appelait cette autonomie : liberté. Au contraire, le fonctionnement de la sensibilité et de l'entendement est essentiellement d'une stricte nécessité, car c'est précisément pour garantir la nécessité de la science, qu'il a créé cette opposition. De quel droit vient-il, à la faveur du mot *autonome,* appeler *libre* la forme selon laquelle agit la volonté dans les actes moraux?

Quand la pensée se développe suivant ses formes propres, elle est essentiellement nécessitée; quand la volonté s'exerce selon sa forme propre elle est dite libre. C'est une affirmation, pour le moment, purement gratuite. Kant le sent bien. Mais elle est destinée à en préparer une seconde beaucoup plus grave : si le fonctionnement de la volonté, en tant que forme, n'est pas celui de la pensée dans ses catégories, c'est qu'elle n'appartient pas au même monde que celle-ci; nous allons être amenés ainsi à retirer, pour

1. *Critique de la raison pratique, ibid.*, p. 46.
2. *Ibid.*, p. 47.

une part, la volonté du monde des *phénomènes*, où elle est engagée lorsqu'elle agit en vertu de mobiles ou de motifs, et à la considérer comme appartenant au monde des *noumènes*, lorsqu'elle se détermine exclusivement par la forme de la loi. Ce monde des noumènes, dont tout accès nous est interdit par la raison, nous allons pouvoir nous y introduire par la volonté. Voilà vers quoi tend la pensée de Kant, lorsqu'il présente les simples définitions, en apparence inoffensives, d'autonomie, d'hétéronomie et de liberté; il s'en tient pour le moment à l'affirmation gratuite que liberté est synonyme d'autonomie; il arrivera bientôt à cette affirmation beaucoup plus difficile à accepter dans son système, que, par cette liberté, nous faisons partie d'un ordre de choses que toute raison humaine est radicalement incapable par elle-même de concevoir.

Notre vocabulaire s'est en tout cas enrichi de deux mots nouveaux, qui vont servir de pierres d'attente aux constructions de la *dialectique*.

Ici s'achève ce que Kant appelle l'*exposition* des principes de la raison pratique. Il passe maintenant, comme il l'a fait dans la *Critique de la raison pure*, à ce qu'il appelle leur *déduction*, c'est-à-dire « la justification de leur valeur objective et universelle[1] ». La symétrie se poursuit rigoureusement. Après avoir posé, par une sorte de *jugement synthétique a priori* de la raison pratique, le principe de cette raison, il en cherche les conséquences en étudiant, d'une part, les *concepts* de la raison pratique, le bien et le mal, et, de l'autre, ses *mobiles*, les sentiments. Ces deux chapitres, qui terminent l'*analytique*, sont intéressants, car ils précisent bien l'opposition radicale qu'il y a, pour Kant, entre l'action accomplie en vertu d'une loi et celle qui ne l'est qu'en vertu d'idées et de sentiments, et ils nous permettent de bien caractériser, d'après ses propres affirmations, la révolution qu'il a voulu opérer dans la conception de la moralité.

3. LES CONCEPTS DE LA RAISON PRATIQUE

Les philosophes, nous dit-il d'abord, qui ont voulu fonder la moralité sur les idées de bien et de mal se sont radicalement

1. *Ibid.*, p. 78.

trompés. « Ils ont cherché un objet de la volonté pour en faire la matière et le fondement d'une loi, tandis qu'ils auraient dû d'abord chercher une loi, qui déterminât *a priori* et immédiatement la volonté et, ensuite, son objet, conformément à la loi[2]. »

C'est sa fameuse critique de la théorie classique qui cherche le souverain bien « dans le bonheur, dans la perfection, dans le sentiment moral, ou dans la volonté de Dieu[3]. »

Ces notions sont toutes empiriques, elles ne peuvent pas déterminer *directement* la volonté, mais seulement par l'assentiment et l'attrait qu'elles exercent; or un assentiment, un attrait, appartiennent au monde de l'hétéronomie, au monde sensible, ils ne peuvent commander directement à la volonté. « Ordonner à chacun de se rendre heureux serait une chose insensée, car on ne commande jamais à quelqu'un ce vers quoi de lui-même il tendra inévitablement. On ne peut que lui présenter le moyen de l'être[4]. » Cela est très juste. Ces concepts de bien et de mal ne peuvent fournir qu'un impératif hypothétique : si tu veux être heureux, si tu veux tendre vers la perfection, si tu veux réaliser toute la notion d'humanité qui est en toi, agis de telle façon. Sans doute, une fois admise la notion de bien, il faut un impératif pour réagir contre nos tendances vers le mal, mais c'est un impératif hypothétique, qui ne commande pas *a priori*.

Quant à l'adhésion même au bien, qui est la condition de cet impératif, elle n'est pas elle-même et ne peut pas être un impératif catégorique, car adhérer au bien, c'est en être convaincu, ou l'aimer, ou l'un et l'autre à la fois.

Or on n'est convaincu que par des raisons, et ces raisons, d'où les tirer? Nécessairement de l'expérience ou de l'intuition. Mais l'expérience est incertaine, elle aboutit à des conclusions souvent opposées suivant les temps, les lieux, les tempéraments; l'expérience ne peut fournir aucune loi nécessaire pour la volonté, pas plus qu'elle ne peut fournir de loi nécessaire pour la pensée. Quant à l'intuition, la *Critique de la raison pure* a établi son impossibilité.

Aimer le bien, c'est se laisser gouverner par un sentiment; or

1. *Ibid.*, p. 112.
2. *Ibid.*, p. 113, voir la note de Picavet au bas de la page de sa traduction.
3. *Ibid.*, p. 63.

rien de plus incertain qu'un sentiment, de plus dangereux même, rien de plus hétérogène à la certitude, qui doit diriger souverainement la conduite ; un sentiment ne peut jamais à aucun titre, ni à aucun degré, fournir d'autre impératif qu'un impératif empirique.

« Il n'y a qu'une loi formelle, c'est-à-dire une loi telle qu'elle ne prescrive à la raison *rien de plus,* comme condition suprême des maximes, que la *forme* de sa législation universelle, qui puisse *a priori* être un principe déterminant de la raison pratique. Les anciens laissaient voir ouvertement leur *erreur* en dirigeant leurs recherches morales sur la détermination du souverain bien, partant d'un objet dont ils avaient l'intention de faire ensuite le principe déterminant de la volonté[1].... *Le concept du bien et du mal ne doit pas être déterminé avant la loi morale, mais seulement après celle-ci et par elle*[2]. » C'est la loi qui détermine la matière et non la matière qui détermine la loi. Fonder la morale sur la matière, c'est la compromettre à jamais, car c'est la fonder sur l'empirisme et « *l'empirisme extirpe, jusqu'à la racine,* la moralité dans les intentions ; il substitue au devoir quelque chose de tout à fait différent, c'est-à-dire un intérêt empirique, avec lequel se liguent secrètement les penchants en général ; en outre l'empirisme, par cela même qu'il est uni avec tous les penchants (qui, *quelque forme qu'ils prennent,* s'ils sont élevés à la dignité d'un principe pratique supérieur, *dégradent* l'humanité) et par cela même que les penchants sont favorables à la manière de sentir de chacun, est pour cette raison beaucoup plus dangereux que tout enthousiasme, lequel ne peut jamais produire un état durable chez un grand nombre de personnes[3] ».

Et, d'une façon analogue, il condamne l'*intuition,* qui se ramène à ce qu'il appelle : *Schwärmerei,* enthousiasme, fanatisme, mysticisme.

4. LA RÉVOLUTION KANTIENNE

Voilà la grande révolution que Kant a opérée et qu'il se vante

1. *Ibid.,* p. 113.
2. C'est Kant qui souligne lui-même, *ibid.,* p. 110.
3. *Ibid.,* p. 125-126. C'est le jargon de Kant ; la parenthèse a été ajoutée pour diminuer les efforts du lecteur.

d'avoir opérée. De même qu'en philosophie spéculative il a changé le centre de perspective, en faisant tourner les choses autour de la pensée, au lieu de mouvoir comme ses prédécesseurs la pensée dans les choses ; de même, il a voulu être le Copernic de la morale, en faisant du bien une détermination de la loi, au lieu, comme tous les moralistes antérieurs, de déterminer la loi par le bien.

Jusqu'à lui, en effet, la morale consistait dans l'accord de la volonté avec ce qui était conçu ou senti comme bien. Kant renverse la proportion : ne peut être conçu comme bien que ce qui est conforme à la loi morale.

Telle est son attitude à l'égard des concepts de la raison pratique. Passons maintenant aux sentiments, aux *mobiles* de la raison pratique.

5. LES MOBILES DE LA RAISON PRATIQUE

« Ce qui est essentiel dans la valeur morale des actions, c'est *que la loi détermine immédiatement la volonté*. Si la détermination de la volonté se produit, à vrai dire, conformément à la loi morale, mais seulement par le moyen d'un sentiment, *de quelque espèce qu'il soit*, si elle ne se produit pas en vue d'une loi, l'action possèdera bien la *légalité, mais pas la moralité*[1]. » Il ne suffit pas pour agir moralement de faire ce qui est ordonné, il faut le faire uniquement et exclusivement *parce que* c'est ordonné, si l'on veut que l'acte ait une valeur morale. Telle est la différence entre la *légalité* des actes, leur conformité pure et simple au devoir, et leur *moralité*, constituée uniquement par la pureté de l'*intention*.

Kant revient, à ce propos, sur une remarque qu'il a déjà faite. Agir par sentiment, quel que soit ce sentiment : amour de soi ou charité, est équivalent au point de vue moral ; c'est agir en vertu d'une tendance, d'un attrait, c'est agir *volontiers*. Or agir de la sorte, et ceci tout au moins est fort juste, ce n'est pas agir en vertu d'un *impératif* : un impératif *commande*, contraint, un sentiment incline, attire, nécessite, une raison persuade ; le sentiment et la raison ne peuvent *commander* que par métaphore.

« Aimer Dieu signifie exécuter *volontiers* ses commandements,

1. *Ibid.*, p. 127.

aimer le prochain signifie pratiquer *volontiers* tous ses devoirs envers lui. Or le *commandement* que l'on doit faire quelque chose *volontiers* est en soi contradictoire, puisque si nous avons conscience de le faire volontiers, un *commandement* à cet égard serait tout à fait inutile[1]... L'amour envers les hommes est possible à vrai dire, mais il ne peut être *commandé*, car il n'est pas au pouvoir d'un homme d'aimer quelqu'un par ordre[2]... Il est beau de faire le bien aux hommes pour eux et par bienveillance sympathique, ou d'être juste par amour de l'ordre, mais ce n'est pas là pour notre conduite une maxime morale[3]... C'est à un pur *fanatisme* moral (qui infecte beaucoup d'esprits, dit-il quelques lignes plus haut[4]), qu'on les dispose, en les excitant à des actions présentées comme nobles, sublimes, magnanimes et en les jetant par là dans cette illusion, que ce n'est pas le devoir dont ils devraient supporter le joug[5]... En accomplissant ses actes d'après ces principes, on n'aurait pas le moins du monde satisfait à l'esprit de la loi, lequel consiste dans la soumission de la volonté à la loi,... mais on produirait une manière de penser frivole, superficielle, fantastique, en attribuant une bonté spontanée à leur caractère[6]... Les actions, qui ont été accomplies avec un grand esprit de sacrifice, peuvent être vantées comme nobles et sublimes, mais *seulement* en tant qu'il y a encore en elles des traces, permettant de conjecturer qu'elles ont été faites *entièrement* par respect pour le devoir et NON PAR UN MOUVEMENT DU CŒUR[7]. »

Le dévouement, le sacrifice de soi-même à une noble cause, loin d'avoir une valeur en eux-mêmes, sont *dangereux*, en tant que mouvements du cœur ; loin de pouvoir fonder aucune moralité, les actions qu'ils conduisent à accomplir ne prennent de valeur morale que lorsqu'elles sont accomplies exclusivement par devoir et jamais par un mouvement généreux. On voit combien Kant tient à rester en accord avec lui-même ; il n'hésite pas à reculer devant une telle conséquence nécessaire de son système.

1. *Ibid.*, p. 148-149.
2. *Ibid.*, p. 148.
3. *Ibid.*, p. 147.
4. *Ibid.*, p. 151.
5. *Ibid.*, p. 151-152.
6. *Ibid.*, p. 152.
7. *Ibid.*, p. 152-153

Tous ces *mobiles* sont donc à rejeter, au même titre que l'égoïsme, ou le désir de la gloire, en dehors de la moralité; le seul mobile qu'accepte Kant est le *respect* de la loi. Ce respect n'est pas, en effet, à ses yeux un sentiment *naturel* : « il est exclusivement produit par la raison[1] », par un principe intellectuel. Il n'est dès lors pas suspect. Sans doute, « le respect ne sert pas à juger les actions, ni à fonder la morale objective, mais simplement comme *mobile* à faire une maxime de cette loi elle-même[2] ». C'est un adjuvant permis, qui seul, parmi les sentiments, n'est pas « dangereux », car il s'applique toujours uniquement aux personnes et jamais aux choses. « Les choses peuvent exciter en nous l'inclination et même l'amour, si ce sont des animaux (l'animal n'est pas une personne pour Kant), et aussi la crainte, mais jamais le respect. Un sentiment qui s'en approche beaucoup c'est l'admiration, ... mais ce n'est pas le respect[3]. »

C'est qu'en effet le respect n'est pas agréable : « il *humilie* inévitablement tout homme[4]... Le respect est si peu un sentiment de plaisir qu'on *ne peut s'y laisser aller qu'à contre-cœur à l'égard d'un homme*[5] ». Il rabaisse la nature, « la terrasse complètement c'est-à-dire l'humilie »[6] ; et le critérium de la loi : c'est la *contrainte*, la *coercition* (*Zwang*), le *commandement* qu'elle exerce. A ces caractères on reconnaît que le respect ne dérive pas de nos inclinations, mais de notre raison seule, de l'effet que produit en nous la loi *a priori* de la raison pratique, la loi du devoir, impératif et catégorique. Et Kant conclut par sa fameuse prosopopée, qui lui a été inspirée par la célèbre tirade du vicaire savoyard de Rousseau, mais qui procède d'un sentiment et de concepts très différents. Il a voulu développer et « approfondir » la pensée de Rousseau en l'adaptant à son système. Voici le modèle :

« Conscience ! conscience ! instinct divin, immortelle et céleste voix, guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre ; juge infaillible du bien et du mal, qui rends l'homme

1. *Ibid.*, p. 136.
2. *Ibid.*, p. 136.
3. *Ibid.*, p. 136-137.
4. *Ibid.*, p. 133.
5. *Ibid.*, p. 138.
6. *Ibid.*, p. 131.

semblable à Dieu! C'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions... »

Voici maintenant la copie :

« O devoir! nom sublime et grand, toi qui ne renferme en toi rien d'aimable[1], rien qui implique insinuation, mais qui réclame la soumission, qui cependant ne menace de rien de ce qui éveille dans l'âme une aversion naturelle et de ce qui effraie pour mettre en mouvement la volonté, mais qui pose simplement une loi, qui trouve d'elle-même accès dans l'âme et qui cependant conquiert contre la volonté la vénération (sinon toujours l'obéissance), devant laquelle toutes les inclinations sont rendues muettes, quoiqu'en même temps elles agissent contre elle en secret ; quelle origine est digne de toi et où trouve-t-on la racine de ta noble descendance, qui repousse fièrement toute parenté avec les penchants, racine dont descendre est la condition irrémissible de cette valeur que seuls les hommes peuvent se donner? Ce ne peut être rien moins que ce qui élève l'homme au-dessus de lui-même (en tant que partie du monde sensible), ce qui le lie à un ordre de choses que seul l'entendement peut concevoir[2]... »

Nous sommes au seuil du monde nouménal, où la pensée spéculative nous interdisait de pénétrer, mais où la raison pratique nous conduit à son tour et nous permettra peut-être d'aller plus loin. Mais n'anticipons pas. Cette prosopopée et son rapprochement avec celle de Rousseau appellent quelques observations.

6. LE RIGORISME DE KANT

C'est d'abord un bon exemple de la langue de Kant, embarrassée, pesante, inhabile à rien exprimer clairement, pédante et irritante, et qui, dans l'original, est plus écrasante encore.

Quant au sentiment qui l'anime, il est l'expression de ce qu'on a appelé le *rigorisme* de la morale kantienne, que Schiller a raillé dans une épigramme bien connue :

1. On traduit souvent et Picavet traduit : *rien d'agréable* (*angenehm*), c'est *rien d'aimable* (*beliebt*, textuellement *aimé*), qui est dans le texte : *Pflicht ! du erhabener grosser Name der du nichts Beliebtes,... in dir fassest.*

2. *Ibid.*, p. 155 ; traduction revue pour la conformer exactement au texte, édition *Reclam*, p. 105.

« Je rends volontiers service à mes amis. Hélas ! je le fais avec plaisir, aussi suis-je rongé par le remords de ne pas être vertueux. — Tu n'as pas le choix : tu dois chercher à mépriser tes amis et à faire ainsi avec répugnance ce que le devoir t'impose[1]. »

Ce n'est en un sens qu'une boutade ; car la « répugnance » n'est pas pour Kant un mobile moins sensible que le plaisir ; le seul mobile moral est le respect. Cependant, pour que l'assistance soit morale, il n'en est pas moins vrai que d'après Kant elle doit être accordée non pas volontiers, mais sous la contrainte de la loi.

On a quelquefois prétendu que ce rigorisme n'était qu'une *exagération* du système, dérivée de l'éducation piétiste que Kant a reçue dans son enfance et dont il a gardé l'empreinte.

Qu'il vienne de là c'est certain. Mais il n'en procède pas moins logiquement de la position même que Kant a prise en morale. Ce n'est pas une exagération, c'est le point de vue même de la morale formelle, dont nous sommes partis et que nous ne faisons que retrouver sans cesse ; il a sa racine dans les deux mêmes tendances, qui sont le fond du caractère de Kant et qui ont déterminé les principes de la raison pure comme ceux de la raison pratique, les deux rouages de cette horloge inexorable : le besoin de rigueur et de logique absolues, et le dualisme radical.

Supprimez cette soi-disant exagération, substituez la conviction à la contrainte que la loi exerce sur la nature, n'opposez plus la nature à la loi, ni les sens à l'entendement et voyez ce qui reste du système.

Si les impressions sensibles peuvent nous donner *dans une certaine mesure* une connaissance, la connaissance n'est plus *a priori* et il n'y a plus de lois pures de l'entendement, de formes, s'appliquant à la matière ; la matière peut fournir une part de connaissance et c'est retomber dans les systèmes des philosophies *ontologiques*, que Kant s'est donné tant de mal à démolir ; tout est à recommencer ! De même, si les sentiments et l'usage de la raison naturelle peuvent *dans une certaine mesure* fournir des bases morales à la volonté et à la conduite, si la forme ne contraint pas une matière rebelle qui s'y oppose, il n'y a plus de loi *a priori*, universelle et nécessaire, d'impératif catégorique ; vous retombez dans

1. *Poèmes de la troisième période : les philosophes*, 35-38.

l'une de ces philosophies où le souverain bien, la perfection, l'ordre ou le sentiment moral sont les sources de la moralité ; tout le système s'écroule, il n'en reste absolument rien.

Kant s'est débattu parmi ces données jusqu'en 1781, pendant plus de trente ans ; allez-vous le rejeter dans ce tissu de difficultés, dont onze ans de critique laborieuse de la raison pure et sept années de critique non moins pénible de la raison pratique l'ont enfin fait sortir ?

Avec Kant, c'est tout ou rien ; il n'y a pas de milieu ; il faut choisir : entre les sens et l'entendement, entre la matière et la forme ; c'est par cette opposition même qu'il a pu constituer son système. Il nous l'a répété sans cesse : la nature sensible, les motifs et les mobiles ne peuvent fournir à *aucun degré* de fondement à la moralité. C'est l'essence même de son point de vue. Accordez-leur *quelque degré* de valeur probante et il ne reste plus rien du kantisme, car vous êtes, dès les premières pages, enfermé dans un inexorable dilemme : ou le devoir dérive du bien et alors, le bien ne pouvant contraindre, adieu au sublime impératif catégorique, les impératifs hypothétiques l'auront emporté ; ou c'est au contraire le bien qui dérive du devoir, et l'impératif catégorique, avec tous ses satellites, brillera de nouveau dans le ciel étoilé.

7. L'IMPÉRATIF CATÉGORIQUE EST UN « FAIT DE LA RAISON »

Voilà ma première observation. J'en ai une autre à faire. On a quelquefois confondu l'affirmation de la loi du devoir par le moi autonome avec un sentiment, un sentiment *sui generis,* le sentiment moral, une sorte d'instinct absolu, ou une intuition d'un monde suprasensible, quelque chose d'analogue à la *conscience* de Rousseau dans le *vicaire savoyard.* C'est une erreur absolue.

Kant connaissait parfaitement cette doctrine ; elle a de grandes affinités avec la théorie écossaise, avec celles d'Hutcheson et de Schaftesbury. Il nous met lui-même en garde contre elle. La loi morale n'est pour lui, il le dit en propres termes, ni un sentiment, ni une intuition, ni un instinct, encore moins une spontanéité. Tout cela appartient à la catégorie du monde sensible.

Qu'est-ce alors que cette loi morale dont il est parti et dont

l'existence a été purement et simplement affirmée? Il nous le dit lui-même : « La loi morale est un *fait* », mais non pas un fait ordinaire : c'est « *un fait de la raison* (*Factum der Vernunft*), parce qu'on ne saurait le tirer par le raisonnement des données antérieures de la raison, par exemple de la conscience de la liberté, mais parce qu'elle s'impose à nous par elle-même comme une *proposition synthétique a priori,* qui *n'est fondée sur aucune intuition,* ni pure, ni empirique. Cette proposition serait à vrai dire analytique, si l'on supposait la liberté de la volonté ; mais, pour supposer la liberté comme concept positif, il faudrait une *intuition intellectuelle,* qu'on ne peut pas du tout admettre ici. D'autre part, pour ne pas se méprendre en admettant cette loi comme donnée, il faut bien remarquer qu'elle n'est pas un fait empirique, mais le fait unique de la raison pure, qui s'annonce par là comme originairement législatrice : *sic volo, sic jubeo*[1] ». Kant n'ajoute pas : *sit pro ratione voluntas.* Cette loi dit originairement, *a priori,* sans motif ni mobile : *je veux, je commande,* mais non pas : *que ma volonté remplace la raison* ; car elle veut se donner comme un fait de raison.

Qu'est-ce que ce fait ? Ce n'est pas très clair. Mais ce que Kant nous dit nettement, c'est ce qu'il n'est pas : son système n'est ni une philosophie intuitionniste, ni une philosophie du sentiment, ni une philosophie volontariste, encore bien moins un empirisme ; il se présente, jusqu'ici tout au moins, comme un *rationalisme.* La loi morale posée par la pensée est donnée en propres termes comme un *jugement synthétique a priori* de la pensée pure pratique, comme par exemple, le jugement : tout a une cause, de la raison pure spéculative. Il faut donc bien se garder de la confondre avec des données empiriques, avec des intuitions, avec un acte purement volontaire, un acte spontané ou avec une foi. Elle est pour Kant « un fait de raison », un fait intellectuel, qui prétend ainsi fonder une morale strictement rationnelle.

Bientôt nous allons voir autre chose. Mais dans toute l'*analytique,* Kant a voulu rester purement rationaliste. Sans doute le dualisme piétiste a déjà joué, comme nous l'avons vu, un grand rôle dans l'établissement du système et je montrerai[2] que l'impératif

1. *Critique de la raison pratique,* traduct. Picavet, p. 51-52. Kant cite inexactement : c'est *hoc volo sic jubeo* qu'a écrit Juvénal.
2. Plus bas, p. 86, 118-124, voir p. 96-100.

catégorique n'est autre chose que la transposition d'une croyance religieuse. Mais jusqu'ici Kant n'a pas recours à la croyance, le système reste cohérent : la loi morale est une forme *a priori* de la raison pratique, comme l'espace et le temps sont des formes de la sensibilité et les concepts et les jugements des formes de l'entendement. Tout cela, quand même on le jugerait peu intelligible, se tient. Kant nous affirme à plusieurs reprises que le *fait* de la loi morale n'est même pas un *postulat*. Ces postulats, il va les introduire maintenant par la *dialectique de la raison pratique*, qui est le couronnement de l'édifice, comme la *dialectique de la raison pure* est le couronnement de l'*esthétique et de l'analytique transcendantales*.

On aurait donc tort d'opposer, ainsi qu'on le fait quelquefois, la méthode de la *raison pratique* à celle de la *raison pure*, comme une croyance à une certitude intellectuelle. L'opposition n'existe pas entre les *fondements* des deux constructions, qui sont bâties au contraire sur un modèle identique et avec les mêmes matériaux. C'est seulement entre les deux couronnements qu'il existe une opposition : le couronnement de la raison pure ne dépasse pas le ciel étoilé, celui de la raison pratique va monter si haut, qu'il va sortir par son sommet de tout univers concevable.

Cette dialectique est précédée d'un chapitre, intitulé *Examen critique de l'analytique*, qui fait la transition et où Kant aborde de front le fameux problème de la liberté.

8. LA LIBERTÉ KANTIENNE

La *Critique de la raison pure* et l'*analytique de la raison pratique* n'ont « rien fait de plus que nous montrer la possibilité de la liberté[1] ». Dans la raison pure, la liberté n'est qu'une idée ; la raison ne peut sans sophisme passer de l'idée à la réalité, qui n'est elle-même qu'une idée. L'*analytique de la raison pratique* nous a amenés à nous rendre compte que, tantôt la volonté agit suivant les inclinations de la nature ou les idées de l'entendement, tantôt en vertu de la forme seule d'une loi universelle. Kant a opposé ces deux modes d'action ; il a appelé *autonomie* le premier, *hétéro-*

1. *Ibid.*, p. 169.

nomie le second et convenu provisoirement d'appeler liberté cette autonomie, en nous laissant entendre par là qu'il pouvait s'agir du concept commun positif de liberté, opposé à celui de nécessité. Voilà où nous en étions.

Il faut maintenant opérer le passage de l'autonomie à la liberté véritable. Quelle méthode va-t-il employer?

Il commence par écarter deux méthodes. Selon certains philosophes, nous dit-il, il est facile de s'assurer si l'homme est libre : il suffit de rentrer en soi-même et de consulter sa conscience. C'est la méthode psychologique. Elle ne peut pas convenir. L'analyse des faits de conscience ne peut jamais que nous donner des faits empiriques et des faits empiriques ne peuvent fonder aucune généralité. En nous retirant en nous-mêmes, nous arrivons bien sans doute à concevoir un mode de causalité qui n'est pas la causalité extérieure, mécanique, qui est la *causalité psychologique ;* nous pourrons appliquer les mots *liberté psychologique* à cet enchaînement intérieur des représentations de l'âme, mais cet enchaînement même fait partie, comme l'a montré la *Critique de la raison pure,* de l'enchaînement des phénomènes et est, par excellence, un enchaînement nécessaire, où il n'y a aucune place pour la liberté.

Mais n'y aurait-il pas un autre mode de connaissance, ne pourrions-nous pas saisir directement par intuition une réalité qui échappe aux modes de l'entendement? Cette prétention à des intuitions est ce que Kant appelle : *Schwärmerei,* enthousiasme, mysticisme. Dans toute prétendue connaissance de cette sorte, il y a pour lui une illusion : nous partons des données de la conscience sensible, l'espace et le temps, et des catégories de l'entendement, et nous leur faisons correspondre par un sophisme un objet suprasensible, le sophisme consistant à attribuer inconsciemment une pure idée : l'idée d'existence, à d'autres idées de l'entendement. Et Kant rejette l'intuitionnisme ou mysticisme, avec autant d'énergie que l'empirisme psychologique[1].

La liberté n'est donc ni un fait de conscience qu'on puisse démêler par analyse, ni une vue directe de la réalité, qui dépasserait la conscience.

1. Les biographes de Kant, qui ont vécu dans son intimité, Borowski, Jachmann, sont extrêmement catégoriques sur la condamnation absolue qu'il prononçait de tout mysticisme.

Il ne lui reste qu'à procéder suivant sa méthode habituelle, la méthode abstraite, à chercher à *déduire* la liberté comme une *condition* requise par l'affirmation de la loi morale. Mais faisons bien attention. La loi morale n'a été définie jusqu'ici, dans *l'analytique*, que par le concept d'une forme opposée à une matière, d'une forme universelle et nécessaire, autonome, n'impliquant pas contradiction. Des idées de forme, d'universalité, de nécessité et de non-contradiction, d'autonomie définie comme indépendance à l'égard d'une matière, l'idée de liberté, de libre choix, ne pourra pas *logiquement* sortir, c'est de toute évidence ; il est certain qu'une pétition de principe va s'introduire quelque part.

Le raisonnement de Kant est extrêmement confus. Voici comment on peut le résumer. La raison nous ordonne l'obéissance à la loi morale, c'est un fait, un fait de raison. Or ce commandement serait *contradictoire*, si nous n'avions pas le pouvoir de nous y conformer ; donc nous pouvons nous y conformer et ce pouvoir nous fait sortir de l'enchaînement nécessaire de notre conscience empirique ; c'est là la liberté.

« Un homme commet un vol ; cette action est, d'après la loi naturelle de la causalité, un résultat nécessaire des principes déterminants du temps qui a précédé ; il était donc impossible à ce point de vue qu'il n'eût pas lieu[1]. » Mais « le même sujet se regarde lui-même comme pouvant être déterminé seulement par des lois qu'il se donne par la raison elle-même[2] ». En tant qu'il agit selon cette loi, il ne commet pas le vol ; or s'il ne le commet pas, étant contraint par ailleurs de le commettre, c'est qu'il peut se soustraire à cette contrainte : donc il est libre.

La pétition de principe contenue dans ce raisonnement n'apparaît pas immédiatement. Il n'est cependant pas très difficile de la dégager : Kant nous dit que l'homme *peut* se soustraire à la loi empirique, qui régit ses inclinations, en suivant la loi formelle, qui régit sa volonté ; c'est dans ce mot *pouvoir* que gît l'équivoque.

En suivant la loi formelle, il ne suit pas la loi empirique ; en suivant la loi empirique, il ne suit pas la loi formelle ; mais *peut*-il vraiment à son gré suivre l'une ou l'autre ? Et en suivant la

1. *Ibid.*, p. 173.
2. *Ibid.*, p. 176.

loi formelle n'est-il pas aussi *contraint* qu'en suivant la loi empirique?

Obéir à la loi formelle est ce que Kant appelle une *obligation*, un *impératif*, et il présente en propres termes cette obéissance comme une *contrainte*. L'homme en somme est pris entre deux contraintes : celle de la nécessité empirique et celle de la loi morale. Qu'est-ce qui nous prouve qu'il choisit librement entre l'une et l'autre? C'est ce que Kant ne nous dit pas et rien ne peut le prouver dans son système; ce n'est ni l'expérience, ni l'intuition, Kant les a écartées; le raisonnement que fait Kant ne peut pas le prouver davantage.

Lorsqu'il nous dit, en effet, que l'homme *peut* se soustraire à la loi morale pour suivre ses inclinations, il entend par là que l'homme *laisse agir* en lui la causalité nécessaire; mais lorsqu'il nous dit que l'homme *peut* se soustraire à la loi de ses inclinations pour suivre la loi morale, il entend maintenant que l'homme a la *faculté*, est *libre* de suivre ou de ne pas suivre ses inclinations. Voilà le vice du raisonnement; dans le premier cas *peut* est synonyme de *nécessité par* : l'homme, qui suit ses inclinations, est régi par leur nécessité; dans le second *peut* est synonyme de *a le choix de* : la contrainte exercée sur l'homme par la loi morale n'est pas une nécessité, l'homme est *libre* de s'y refuser.

Pourquoi? Cela ne résulte en aucune façon de la nature même de la loi que Kant a affirmée : il voulait, pour satisfaire aux exigences absolues de sa raison une loi universelle et nécessaire, c'est ainsi qu'il a défini dans l'*analytique* la loi morale de la volonté. Que cette loi soit acceptée librement par la volonté est une affirmation toute nouvelle, qui n'est pas contenue dans la notion de cette loi, ni dans l'exigence de l'esprit qui l'a posée. Cela ne résulte non plus en aucune façon du raisonnement qui a été fait; nous venons de le voir en détail. D'autre part, le sentiment direct et l'intuition ont été écartés de prime abord et à juste titre, car dans le système de Kant un sentiment, une intuition ne peuvent rien établir; Kant veut s'élever au-dessus des sentiments, qui tous sont pour lui de simples faits empiriques, peuvent être trompeurs et n'ont, en tout cas, à aucun degré le caractère moral; il montre aussi que l'intuition n'est qu'un sophisme dangereux.

Il ne reste donc qu'une affirmation sans aucun fondement, qui

ne se justifie que par la persistance des influences de son éducation ; tout le long travail de sa pensée n'a pas réussi à l'en dégager.

Obéir à la contrainte de la loi morale n'est, en effet, pas autre chose qu'obéir aux commandements du Dieu chrétien. Tout le monde sait qu'un croyant en obéissant à ces commandements est *libre* de donner ou de refuser son assentiment, qu'en le refusant, il commet une *faute* dont il sera châtié, qu'en l'accordant, il acquiert des *mérites* dont il sera récompensé. Kant, très peu psychologue, ne s'est pas aperçu qu'il ne faisait inconsciemment qu'un *transfert*; son impératif catégorique n'est pas autre chose que le commandement du Dieu de son enfance et il ne peut pas être autre chose, car Kant nous a bien montré qu'une raison ne commande pas : elle convainc, qu'un sentiment ne commande pas : il incline.

Mais Kant a supprimé Dieu, tout en maintenant son commandement, et comme ce commandement, d'après les résultats de la critique, ne peut émaner de personne, ni d'une puissance transcendante, ni du sujet lui-même, il ne reste qu'à le suspendre en l'air, qu'à en faire une simple forme *a priori*. « La philosophie nous apparaît ici dans une fâcheuse situation, nous dit Kant dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* ; cherchant un point d'appui solide, elle ne peut ni trouver dans le ciel un point où se suspendre, ni prendre pied sur terre[1]. » Et dans la *Critique de la raison pure,* il se laisse aller à dire que, si l'homme en suivant la contrainte morale doit être considéré comme libre, c'est qu'il faut « *sauver la liberté*[2] », qu'elle est « indispensable pour fonder la loi morale et l'*imputation* (du mérite et du démérite), qui y est conforme[3] ». L'aveu est flagrant, Kant sort de son rationalisme, pour entrer dans les formes religieuses de la pensée[4].

En somme Kant aurait pu et dû nous éviter ces longs et pénibles raisonnements et nous dire dès l'abord : le rapport entre la volonté et la loi formelle n'est pas de même sorte que celui qui

1. *Fondements de la métaphysique des mœurs,* trad. H. Lachelier, 2e édition, p. 61.
2. *Critique de la raison pratique,* trad. Picavet, p. 172.
3. *Ibid.*, p. 174.
4. Je définis la religion comme un ensemble de notions et de pratiques à l'égard d'esprits conçus comme des personnes, dont est censé dépendre en tout ou partie le cours des choses et avec lesquels on se met en rapport par des rites.

existe entre l'entendement et ses lois également formelles et non contradictoires. Ici j'avais besoin pour fonder la science de la nécessité ; là j'ai besoin pour fonder la morale de la liberté : il n'y a pas autre chose. C'eût été plus clair et aussi plus sincère. Mais Kant n'a pas su rester sincère avec lui-même. Il lui fallait présenter sa théorie sous les apparences du rationalisme. Il a résisté jusqu'à la fin de l'*analytique* ; à la faveur de l'idée de forme universelle et nécessaire, empruntée à la science de Newton et qui est rationaliste, il a introduit la *forme* de la loi morale et satisfait ainsi les exigences de sa raison. Mais la réalité morale ne se pliait pas complètement à ces exigences ; il n'a pas voulu nous l'avouer, ni se l'avouer, il a continué à raisonner ; il a bien fallu, à un moment donné, que, subrepticement, en le dissimulant sous l'avalanche des définitions et des apparences compliquées d'une logique rigoureuse, il fît rentrer dans le système ce qu'il en avait d'abord éliminé ; sa raison lui a joué le tour de lui cacher le moment précis où elle passait la main à la foi. Oh ! il ne l'appellera pas proprement une foi ; il conservera les termes du rationalisme ; la liberté sera, il nous le dira plus loin, un *postulat* [1].

Puis il reprend le cours de ses déductions en apparence rigoureuses. La liberté ne trouvant pas place dans le monde des phénomènes, où tout est lié par le déterminisme, il faut de toute nécessité la mettre à l'abri de ce monde, dont elle contredit le principe et qui risque d'en altérer la pureté, la reléguer dans un monde à part, qui ne ressortît à aucune loi du monde sensible.

Et nous arrivons ainsi à cette notion curieuse, tout à fait nouvelle et paradoxale, de la liberté : lorsque l'homme accomplit une action quelconque qui n'est pas morale au sens kantien, c'est-à-dire qui n'est pas inspirée exclusivement par la loi formelle de sa volonté, lorsque, par exemple, un artiste crée une œuvre d'art par sentiment de la beauté ou par pouvoir créateur, lorsqu'un saint Vincent de Paul secourt son prochain par simple amour pour lui, lorsqu'un technicien fabrique un objet dans une matière par utilité ou par génie, qu'un croyant s'agenouille devant son Dieu dans un sentiment de soumission et d'adoration, lorsque Kant dresse lui-même l'édifice de sa *Critique de la raison pure* pour satisfaire aux besoins

1. *Ibid.*, p. 240.

de sa raison, tous ces hommes ne font que suivre passivement l'implacable nécessité ; ils ne sont pas plus libres que lorsqu'ils veulent lever le bras ; bien plus, lorsque l'un de ces hommes s'abstient de commettre un vol, parce que ce vol compromettrait l'équilibre moral et celui de la société, ou par simple répugnance morale contre le vol, il ne fait toujours que s'abandonner à la causalité inéluctable. Mais si cet homme s'abstient du même vol, *pour se conformer à cette loi : que le vol érigé en maxime universelle impliquerait contradiction,* alors voilà que, tout à coup, pour la première fois, la dignité de la liberté vient de surgir ! Il a, pour la première fois, agi librement, en même temps que moralement.

Tel est le rôle extraordinairement étroit auquel Kant a dû réduire la liberté : la liberté n'existe que dans le domaine moral et, il faut bien le comprendre, ce domaine moral est réduit en même temps aux actions accomplies *uniquement* en vertu de la forme de la loi. Il est peu de conceptions moins philosophiques et plus étranges.

Mais ce n'est pas le seul paradoxe et la seule difficulté ; il en est d'autres qui ont été souvent mis en lumière et qui sont également inhérents à la position même du problème, telle que Kant l'a établie.

Quand l'homme agit moralement, dans le sens très étroit qui a été dit, il appartient nécessairement au monde des noumènes, puisqu'il est libre et que la liberté n'a pas de place dans le monde des phénomènes. Dans ce monde des noumènes, il n'est possible de pénétrer ni par la raison ordinaire, ni par le cœur, ni par l'intuition. Ce monde obéit à des lois (si l'on peut parler de lois) absolument inconnaissables, qui ne peuvent être conçues, ni même devinées. Dans tout le reste de son activité, l'homme appartient au monde des phénomènes, dont, au contraire, il connaît tous les caractères, puisqu'ils sont l'œuvre de sa pensée et le domaine de ses sentiments. Ces deux mondes, celui où nous n'avons accès que par un coin très étroit de notre nature : notre volonté moralement bonne, c'est-à-dire agissant suivant un principe conçu comme universel, et celui où la presque totalité de notre vie s'écoule et se dépense, celui de nos sentiments, de nos idées, de nos actions, il va falloir les relier. Ce sera évidemment une entreprise des plus difficiles.

Car cette liaison même ne peut être représentée dans la raison.

Nous ne pouvons, en effet, ni définir, ni concevoir, ni imaginer le lien existant entre quelque chose qui n'est ni représentable, ni pensable, et quelque chose qui l'est, entre deux réalités dont les natures diffèrent et s'opposent radicalement (si l'on peut parler de différence et d'opposition), et dont l'une, seule, est un objet de pensée.

Elle ne peut non plus être effectuée par le cœur (le cœur qui a ses raisons que la raison ne connaît point), puisque, pour Kant, le cœur appartient tout entier au monde des phénomènes. Elle ne pourra pas l'être non plus par l'intuition, dont Kant a montré qu'en dehors des impressions sensibles elle n'est qu'un sophisme de la raison.

Qu'est-ce que pourra être cette liaison? Rien, absolument rien. Mais Kant s'est posé la question, et il faut qu'il y réponde. Il n'y répond nécessairement que par des mots. Il invoque une notion absolument indéfinissable, qu'il appelle une *croyance-rationnelle, ein Vernunftglaube.* Ce n'est pas une croyance, Kant veut rester rationaliste; ce n'est pas une raison, sa foi l'en a fait sortir. Mais il faut qu'il ergote encore. Ce n'est plus qu'un mot; métaphysiquement, la solution kantienne de ce pseudo-problème, qu'il a inventé de toutes pièces, n'est au fond qu'une solution purement verbale, Kant ayant écarté à l'avance toute autre solution. Il ne pouvait pas en être autrement.

Lorsque cependant il se laissera aller à un moindre souci de ne pas se contredire, il versera nécessairement dans l'une ou l'autre des deux grandes tendances de son système. Tantôt, comme nous l'avons vu, il appellera sa loi nouménale, qui fonde la moralité: un *fait* de la raison, ou encore un *postulat,* expressions bien rationalistes; tantôt il cèdera à ses tendances piétistes, d'essence irrationnelle, et l'appellera une *croyance* tout court; et c'est ainsi qu'il a pu écrire en 1787, dans la préface de la deuxième édition de la *Critique de la raison pure,* un an avant la publication de la *Critique de la raison pratique* : « J'ai dû abolir le *savoir,* afin d'obtenir une place pour la *croyance*[1]. »

En réalité, pour revenir à la notion de la liberté, l'affirmation

1. *Critique de la raison pure,* nouvelle traduction par Trémesaygues et Pacaud, 3e édition, Paris, Alcan, 1912, p. 29.

qu'en fait Kant, malgré toutes les formes logiques dont il l'entoure, n'est qu'une forme de cette croyance. Et nous ne saurions l'en blâmer, s'il ne s'était pas donné tant de mal à édifier une construction rationnelle, qui se détruit elle-même, et si la notion de croyance n'était pas rigoureusement éliminée de son système même, par le fait qu'elle ne peut être, dans ce système, ni une intuition, ni un sentiment.

Mais cette conception étrange de liberté ne fait que nous introduire au seuil de ce monde suprasensible qui était resté jusqu'ici rigoureusement fermé à notre connaissance. La liberté ainsi conçue n'est qu'une expression de ce monde dans celui de notre pensée, une expression du noumène dans le phénomène ; Kant va nous montrer maintenant une influence plus profonde de ce monde nouménal, en restaurant dans la réalité l'immortalité de l'âme et la divinité, que la *Critique de la raison pure* avait soupçonnées comme de simples possibilités.

9. L'IMMORTALITÉ DE L'ÂME ET L'EXISTENCE DE DIEU

Il y arrive dans la *dialectique de la raison pratique,* en rapprochant l'une de l'autre la démarche de la pensée théorique et celle de la raison pratique. La raison théorique nous enseigne les principes de la vie sensible, qui ne contient à aucun degré un principe de moralité ; la raison pratique nous apprend la loi formelle, en laquelle réside exclusivement toute moralité ; la notion de la croyance-rationnelle en la liberté a épuisé (et même dépassé) tout le contenu de la raison pratique. La *synthèse* de ces deux progrès de la réflexion, qui unifie les principes de la vie sensible et de la morale, est fournie par un concept que nous avons déjà rencontré : celui du souverain bien. C'est lui qui va permettre à Kant d'étendre plus loin le champ de la raison pratique.

Le souverain bien est, en effet, pour lui deux choses. D'une part c'est la vertu parfaite ; ce serait la vertu d'un être qui, n'étant pas soumis au monde sensible, à l'enchaînement de ses sentiments et de ses inclinations, la réaliserait *toujours,* sans qu'il y ait rien en lui qui puisse jamais s'y opposer ; c'est ce que Kant appelle la sainteté[1]. D'autre part, l'idée de souverain bien est inséparable,

1. *Critique de la raison pratique,* trad. Picavet, p. 222.

comme l'ont vu tous les philosophes, de celle de bonheur, de félicité. C'est la réunion de la sainteté et de la félicité, qui constitue pour Kant la définition du souverain bien.

Mais comment concevoir l'union de ces deux éléments, dont le premier, la sainteté, est complètement étranger au monde sensible et le second, le bonheur, lui appartient tout entier? C'est une autre forme de la difficulté que j'ai signalée et dont Kant est condamné à ne pas pouvoir sortir. Voici comment il raisonne.

Cette union ne peut pas être un rapport analytique de contenu à contenant, puisque les deux éléments appartiennent à deux mondes séparés. Ainsi sont écartés l'Épicurisme, d'après lequel le bonheur contient la vertu même, et le Stoïcisme, d'après lequel la vertu implique le bonheur.

Serait-elle réalisée par un jugement synthétique établissant entre le bonheur et la vertu un rapport comme celui de causalité, un rapport entre deux termes, qui, sans s'impliquer l'un l'autre, sont liés par une relation analogue à celle de cause à effet? Nous tombons alors dans une antinomie : d'une part le bonheur et la vertu sont conçus comme nécessairement unis, d'autre part cette union est impossible. Et Kant met cette antinomie de la raison pratique en parallèle avec les quatre fameuses antinomies de la raison théorique.

La proposition : « le bonheur est la cause de la vertu » est, en effet, « absolument impossible [1] », car, on l'a vu, l'acte moral doit être accompli sans aucun autre motif que sa conformité à la loi morale, à l'exclusion absolue de toute considération de bonheur. L'autre proposition : la vertu peut être la cause du bonheur « est aussi impossible, parce que l'enchaînement des causes et des effets... ne se règle pas d'après les intuitions morales de la volonté... et qu'aucune connexion n'existe dans le monde entre le bonheur et la vertu [2]... »

Cette antinomie est analogue à celle que Kant a rencontrée entre la liberté, que postule la loi morale, et la nécessité, qui règne sans partage dans le monde sensible.

Or Kant a mis fin à ce conflit en admettant que le sujet agit selon la nécessité mécanique, *en tant* qu'il est engagé dans le

1. *Ibid.*, p. 207.
2. *Ibid.*, p. 207.

monde sensible, le monde des phénomènes, mais agit en même temps comme être libre, *en tant* qu'il appartient à un autre monde superposé au premier, celui des noumènes. De ce point de vue, l'antinomie du bonheur et de la vertu lui semble pouvoir être résolue.

La première des deux propositions reste toujours absolument fausse; quant à la seconde, elle n'est inadmissible que s'il n'existe pas d'autre monde que celui des phénomènes; mais s'il y a un autre monde, qui puisse *influer* sur le premier, alors il est possible de concevoir que la vertu soit *indirectement* une cause de bonheur, non pas par une relation de cause à effet (car cette relation appartient au monde sensible), mais par l'action propre, spéciale, que peut avoir le monde suprasensible sur le monde sensible.

Nous faisons ainsi un pas de plus dans la détermination du rôle du monde nouménal. Dans le problème de la liberté, il y avait simplement superposition des deux modes d'action de l'homme; l'action mécanique et nécessaire dans le monde sensible, l'action libre du même sujet dans le monde suprasensible. Mais le mécanisme du premier n'était en rien troublé par la liberté du second : ce sont deux modes d'enchaînement parallèles, qui n'agissent pas l'un sur l'autre. Ici le monde suprasensible doit être conçu comme pouvant agir sur le premier et modifier la succession des causes, *de façon qu'elles produisent le bonheur quand la vertu est réalisée.* Comment cette action modificatrice, qui n'est pas celle de la causalité ordinaire, peut-elle être conçue ?

Kant, après le *postulat* de la liberté, introduit dans ce but deux autres fameux postulats de la raison pratique : l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu, que la raison pure avait conçues comme de pures possibilités sans existence réelle, mais que la réalisation complète de la raison pratique rend nécessaire d'admettre, quoique la raison ne puisse le comprendre.

Pour que le souverain bien se réalise complètement, il faut en effet, d'une part que la vertu parfaite ou la sainteté soit possible, d'autre part que le bonheur s'accorde avec la vertu. Le premier besoin exige l'immortalité de l'âme, le second l'existence de Dieu.

« La conformité parfaite de la volonté à la loi morale, la sainteté, est une perfection dont n'est capable, à aucun moment de son

existence, aucun être raisonnable du monde sensible. Comme cependant elle n'est pas moins exigée comme pratiquement nécessaire, elle peut être rencontrée dans un progrès allant à l'infini vers cette conformité parfaite... Or ce progrès indéfini n'est possible que dans la supposition d'une existence et d'une personnalité de l'être raisonnable persistant indéfiniment, ce que l'on nomme immortalité de l'âme. Donc le souverain bien n'est possible pratiquement que dans la supposition de l'immortalité de l'âme, par conséquent celle-ci... est un postulat de la raison pratique[1]. »

Quant à l'harmonie du bonheur et de la vertu, elle n'existe absolument pas « chez un être appartenant partiellement au monde sensible, et qui ne peut par sa volonté être cause de ce monde et mettre par ses propres forces son bonheur d'accord avec ses principes moraux[2]. » Cet accord n'est possible « qu'autant qu'on admet une cause suprême de la nature, qui a une causalité conforme à l'intention morale[3], » et réalise cet accord. « Cette cause suprême de la nature, en tant qu'elle doit être supposée pour le souverain bien, est un être, qui par l'entendement et la volonté est la cause, partant l'auteur de la nature... Par conséquent le postulat de la possibilité du souverain bien... est en même temps le postulat... de l'existence de Dieu[4] ».

On voit, en somme, qu'il y a ici un quatrième *postulat*. Le premier est celui de la liberté, les deux autres : ceux de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu; mais ceux-ci sont, en réalité, fondés sur un quatrième, celui de la nécessité d'affirmer le souverain bien, tel qu'il vient d'être défini, c'est-à-dire l'union de la vertu parfaite et de la félicité. Pour que la sainteté soit possible, nous dit Kant, il faut l'immortalité de l'âme; pour que le bonheur s'accorde avec la vertu, il faut l'existence de Dieu. Mais pourquoi *faut-il* que la sainteté se réalise et que le bonheur s'accorde avec la vertu?

Kant ne s'est pas expliqué sur ce point. Il n'a cessé de répéter et il répète encore sans cesse que le devoir consiste exclusivement à se conformer à une loi formelle universelle et nécessaire, et voici

1. *Ibid.*, p. 222-223.
2. *Ibid.*, p. 227.
3. *Ibid.*, p. 228.
4. *Ibid.*, p. 228.

maintenant quelques passages, où il nous parle du *devoir* de travailler à réaliser le « *souverain bien* », conçu, d'une part, comme conformité absolue et constante à la loi et, d'autre part, comme un accord entre la loi et le bonheur.

Il semble, de prime abord, que la vertu, étant la conformité de la volonté à la loi du devoir, on puisse tendre à réaliser autant qu'il est possible cette conformité, conformité toujours imparfaite chez l'homme, mais dont la sainteté est la limite; il semble donc possible de concevoir que ce soit un devoir de tendre vers cette limite, quoiqu'il soit impossible de l'atteindre complètement en cette vie.

Mais, quand on y réfléchit, cette conception n'est pas plus intelligible que les précédentes. La sainteté est, en effet, par définition, un état où les inclinations et les sentiments ne s'opposent plus du tout à la loi du devoir, où ils n'agissent plus en sens inverse de celle-ci, mais concordent tous avec elle. Or ils appartiennent au monde des phénomènes, rigoureusement déterminés par la nécessité; nous ne pouvons donc, pour opérer ce rapprochement, *si imparfait soit-il,* auquel nous devons tendre, agir en aucune façon sur eux. Il ne resterait donc qu'une voie ouverte ce serait d'agir sur la loi morale de façon à l'infléchir vers ces inclinations. Mais alors que devient la rigueur de cette loi, si nous pouvons la fléchir pour la conformer à nos désirs? Kant n'a certainement pas pu l'admettre. On conçoit donc bien qu'il puisse exister un état où la conformité existe, mais il est impossible, sans contradiction, que la volonté y *tende* si peu que ce soit.

La contradiction est encore plus évidente dans la seconde partie de la proposition : le devoir aurait pour objet de tendre vers un accord entre la loi morale et le bonheur.

Car, d'une part, le bonheur ne dépend pas de nous, puisqu'il appartient au monde des phénomènes et, d'autre part, Kant n'a pas cessé de nous répéter que toute action, inspirée si peu que ce soit par le désir du bonheur, est radicalement en dehors de la moralité, qu'elle est même dangereuse pour la moralité. Il faudrait donc à la fois tendre vers le bonheur pour réaliser le souverain bien et n'y pas tendre pour ne pas altérer la pureté de la loi. On conçoit donc encore qu'il existe un état, où Dieu modifie le monde sensible, de telle façon que la satisfaction de nos inclinations coïn-

cide plus ou moins avec notre devoir ; mais il est impossible d'imaginer que l'homme puisse *tendre* vers cet état, si peu que ce soit, et qu'il ait le devoir de s'y efforcer. La contradiction est la même que précédemment.

Kant a défini le bien comme l'accord de la volonté et de la loi, voilà son point de départ ; il semble demander maintenant que la loi ultime soit définie par l'accord de la volonté avec le bien. Les deux conceptions de la morale, la sienne propre et celle de la tradition, qu'il avait d'abord opposées si énergiquement, voici maintenant qu'il semble vouloir les confondre. C'est impossible. Si la loi procède du bien, le bien ne peut pas procéder de la loi, et réciproquement.

Kant aurait-il été plus loin, aurait-il abouti à renverser complètement dans sa dialectique tout ce qu'il avait si péniblement édifié dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* et dans l'*analytique de la raison pratique*? Cela n'est pas vraisemblable. Sa pensée est d'ailleurs extrêmement flottante lorsqu'il parle, dans ses dernières pages, du souverain bien. Il dit d'abord[1] que « prendre le souverain bien comme objet de la volonté pour travailler de toutes ses forces à le réaliser est un *devoir* » et que, par suite, « on est *obligé* de supposer la possibilité de cet objet ». Mais, deux pages plus loin, il affirme qu'une « croyance qui est commandée est un non-sens ». Enfin il suggère que cette croyance est seulement « utile au point de vue moral », « avantageuse pour la moralité[2] ».

On voit quel embarras a été pour Kant l'introduction dans son système du souverain bien et des deux postulats de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu, qui en sont les conséquences. Ils contredisent franchement tout ce qui précède. Rien ne sert de dire, avec M. Boutroux[3], que le souverain bien n'est pas l'objet propre de la raison pratique, ni celui de la raison théorique, prise chacune isolément, mais celui de la synthèse de ces deux raisons, dans une raison qui les comprendrait à la fois l'une et l'autre. C'est bien, semble-t-il, le point de départ de Kant dans cette partie de sa démonstration. Mais sa conception n'en est pas ainsi plus

1. *Ibid.*, p. 259, voir p. 227.
2. *Ibid.*, p. 264.
3. *La morale de Kant*, dans *Revue des cours et conférences*, neuvième année, 1900-1901, deuxième série, Paris, 1901, p. 790.

claire. Comment un objet qui est *impossible* pour chacune des deux raisons séparément deviendrait-il *nécessaire* à l'égard de leur synthèse? C'est inintelligible. C'est encore une solution purement verbale.

10. COMMENT KANT A ÉTÉ ACCULÉ A CES CONTRADICTIONS

Non, la vérité est ailleurs. Deux préoccupations ont guidé Kant dans l'établissement de sa morale. L'une était de fonder la morale comme la science sur des principes universels et nécessaires ; c'est le travail, l'effort de toute sa pensée depuis 1770, l'œuvre du philosophe rationaliste newtonien. Mais simultanément, alors même que dans la *Critique de la raison pure,* il s'acharnait à détruire la valeur de toutes les preuves possibles de l'existence de Dieu, *il y croyait toujours.* Il n'a jamais renoncé à ses croyances religieuses[1].

La théologie ne cesse, en effet, de le préoccuper jusqu'en 1770. De 1770 à 1788, il s'absorbe dans son rationalisme. Mais il espère toujours concilier ses croyances avec les exigences de sa raison. En 1790, dans sa troisième critique : la *Critique de la faculté de juger,* il cherche à rapprocher sa philosophie mécaniste du finalisme, dont Wolff l'a nourri et dont les affinités sont très grandes avec la croyance religieuse. Après avoir tenté ainsi de sauver du naufrage les premières tendances philosophiques de sa jeunesse, il cherche bientôt à sauver, à leur tour, celles qu'ont développées en lui ses premiers maîtres piétistes, et il aboutit en 1793, dans sa quatrième critique, la *Religion dans les limites de la simple raison* (le titre est bien significatif de son désir de conciliation), à une véritable doctrine du salut, qui restaure presque intégralement tous les dogmes du protestantisme luthérien.

La *dialectique* de la raison pratique n'est pas autre chose qu'une transition entre le rationalisme newtonien, qui a triomphé presque complètement dans la seconde partie de sa vie, et une prédominance de plus en plus accentuée des préoccupations religieuses, qui remplissent la dernière et qui, sans renier les conclusions de la *Critique de la raison pure,* s'efforcent à se concilier avec elles. Ce besoin de conciliation, qui s'empare de lui après qu'il a tout fait pour

1. Voir plus bas, p. 271, 414-415.

rendre la conciliation *impossible,* n'est toujours que la lutte qui se poursuit dans sa pensée entre le rationalisme wolffien et le piétisme luthérien.

Nous avons déjà vu, au sein même de la *Critique de la raison pure* et de l'*analytique de la raison pratique,* des témoignages de cette dualité. Au fond l'opposition radicale qu'il a faite entre les données des sens et les formes de l'entendement, entre la matière et la forme de la loi morale, entre le mode de connaissance que fournit la raison théorique et celui où conduit la raison pratique, n'est pas d'un véritable rationaliste. Toute l'histoire de la philosophie est là pour le montrer : elle a toujours été, avant lui, un effort pour rapprocher la connaissance sensible de la connaissance intellectuelle, les données concrètes des idées générales ; quand la raison oppose c'est pour mieux distinguer et pour fournir des termes plus précis de liaison. Or la liaison manque dans les oppositions kantiennes, parce qu'elles sont radicales. C'est l'originalité de son point de vue, c'est le principe même de son système ; mais ce n'est pas un principe rationnel : le dualisme de Kant est un produit de son esprit luthérien, qui oppose le néant de l'homme à la toute-puissance de Dieu, la perversion absolue de la créature à l'infinie perfection de son créateur. Et cela est tellement vrai, que ces idées religieuses, qui, par saint Paul, puis par le manichéisme, se sont introduites dans la pensée chrétienne, sont précisément celles qu'il reprend avec le plus de complaisance, en leur donnant un relief plus fort encore (tant est obsédant le besoin systématique de son esprit), dans sa *Religion dans les limites de la simple raison.* Le piétisme a marqué Kant d'une empreinte profonde ; il a formé en lui de véritables habitudes d'esprit, plus tenaces, plus foncières que celles du rationalisme, dont l'influence a été plus tardive.

Ainsi Kant est parvenu à ériger en système son dualisme religieux et son rationalisme. Les deux édifices de la raison pure et de la raison pratique sont, dans leur constitution même, à la fois un dualisme religieux et un rationalisme. Mais la cohésion de ces deux éléments ne se maintient pas jusqu'au bout. Il y a un moment où la systématisation, malgré tous ses efforts, se désagrège ; l'opposition secrète, qui n'apparaît pas de prime abord, se fait jour peu à peu, pour éclater dans la pleine lumière d'une série de contradictions : la contradiction entre la loi formelle, universelle et

nécessaire, prise comme unique fondement de la moralité, et le souverain bien, conçu comme un besoin fondamental de cette moralité ; la contradiction de la liberté et de la nécessité, qui opposent l'un à l'autre deux mondes également nécessaires et radicalement étrangers l'un à l'autre, le monde des noumènes et celui des phénomènes ; la contradiction entre la raison pratique et la raison théorique, dont l'une affirme Dieu et l'autre nie son existence, et qui sont incapables de rapprocher l'un de l'autre les deux mondes entre lesquels la nature humaine est écartelée.

La contradiction me paraît donc installée au fond même du kantisme. Mais ce sont ses formes les plus apparentes qui ont le plus frappé, et, plus que toutes les autres, celle qui a trait à l'existence de Dieu. Kant, comme nous l'avons vu, a fait tous ses efforts pour la pallier, en distinguant un mode particulier de connaissance propre à la raison théorique et un autre qui n'appartient qu'à la raison pratique. Cette subtilité a séduit plus d'un philosophe ; les contraires finissent par s'évanouir dans les hautes sphères de la métaphysique ! Mais le simple bon sens s'y refuse.

C'est ce bon sens qu'un littérateur, mais un littérateur très fin et fort avisé, Henri Heine, a traduit dans une boutade célèbre, qui a soulevé l'indignation dans l'église des admirateurs de Kant, mais qui contient, je crois, plus de vérité naturelle et intuitive que tous les commentaires savants et « exhaustifs » de la critique professionnelle.

Henri Heine expose les principes généraux de la raison pure de Kant, puis conclut ainsi[1] : « Je m'abstiens, comme je l'ai dit, de tout développement populaire de la polémique de Kant contre ces preuves (de l'existence de Dieu) ; je me contente d'assurer que, depuis ce temps, le déisme s'est évanoui dans le domaine de la raison spéculative. Cette nouvelle funèbre aura peut-être encore besoin de quelques siècles pour être universellement répandue,... mais nous avons, nous autres, pris le dueil depuis longtemps. *De profundis*.

« Vous croyez peut-être que nous n'avons plus qu'à rentrer chez nous ? Il nous reste, parbleu, à voir encore une pièce : après la tragédie vient la farce ! Emmanuel Kant a jusqu'ici pris la voix

1. *Deutschland*, livre III.

effrayante d'un philosophe inexorable, enlevé le ciel d'assaut et passé toute la garnison au fil de l'épée. Vous voyez étendus sans vie les gardes du corps ontologiques, cosmologiques et physicothéologiques; la déité elle-même, privée de démonstration, a succombé; il n'est plus désormais de miséricorde divine, de bonté paternelle, de récompense future pour les privations actuelles, l'immortalité de l'âme est à l'agonie... On n'entend que râles et gémissements... Et le vieux Lampe (le vieux domestique de Kant), spectateur affligé de cette catastrophe, laisse tomber son parapluie ; une sueur d'angoisse et de grosses larmes coulent de son visage.

« Alors Emmanuel Kant s'attendrit et montre qu'il est, non seulement un grand philosophe, mais encore un brave homme ; il réfléchit, et dit d'un air moitié débonnaire, moitié malin : Il faut que le vieux Lampe ait un Dieu, sans quoi point de bonheur pour le pauvre homme... Or, l'homme doit être heureux en ce monde..., c'est ce que dit la raison pratique... Je le veux bien moi... ; que la raison pratique garantisse donc l'existence de Dieu !

« En conséquence de ce raisonnement, Kant distingue entre la raison théorique et la raison pratique, et, à l'aide de celle-ci, comme avec une baguette magique, il ressuscite le Dieu que la raison théorique avait tué.

« Peut-être bien Kant a-t-il entrepris cette résurrection, non pas seulement par amitié pour le vieux Lampe, mais aussi par crainte de la police. Aurait-il agi par conviction ? A-t-il, en ruinant toutes les preuves de l'existence de Dieu, voulu nous montrer combien il est triste pour nous de ne rien savoir sur Dieu ? Il fit à peu près en cela comme mon ami Westphalien, qui brisa toutes les lanternes de la rue Grohnd à Gœttingue et, dans l'obscurité, nous fit un long discours sur la nécessité *pratique* des lanternes, qu'il avait lapidées d'une manière *théorique,* pour nous montrer que, sans leur lumière bienfaisante, nous n'y pouvions rien voir. »

Prise à la lettre cette boutade charmante, spirituelle et non sans profondeur, n'est pas tout à fait exacte. Kant n'a pas écrit sa dialectique de la raison pratique pour que le vieux Lampe ait un Dieu. Heine se demande d'ailleurs s'il n'aurait pas agi par *conviction.* Heine n'est pas un métaphysicien, ni un dialecticien rigoureux ; mais il a eu l'intuition de la vérité : ce n'est pas pour le vieux Lampe que Kant a restauré Dieu, mais bien *pour lui-même* ;

Lampe c'est Kant lui-même dans ses besoins religieux, le croyant, qui ne s'est jamais complètement détaché de sa foi et qui cherche dans son rationalisme des *justifications* de ses premières habitudes de pensée.

La dialectique de la raison pratique n'est autre chose qu'une sorte de mythe, comme la pensée primitive en produit pour « expliquer » les usages rituels de la tradition[1]. Et je ne sais pas jusqu'à quel point tout le système même des formes abstraites de la *Critique de la raison pure* et de la *Critique de la raison pratique* n'est pas un produit de cette tendance mythique de l'esprit, qui, dans son incapacité à s'adapter à la réalité, construit à vide des figures qui lui semblent la reproduire, de même que la théologie traduit en formules d'apparence rationnelle les affirmations de la foi.

Quoi qu'il en soit, les postulats de la raison pratique ne sont pas une palinodie ; Heine, en poète, exagère. Kant est sincère, ou plutôt il fait de grands efforts pour rester sincère et se croit vraiment sincère. Mais n'est-il pas évident qu'il n'est pas tout à fait sincère *avec lui-même* ?

N'avons-nous pas vu avec quel soin il dissimule l'introduction de la liberté dans son système, qui ne la comportait pas, qui l'excluait même ? Il ne s'est point avoué nettement que de la forme pure, universelle et nécessaire de la volonté, dont il est parti dans une première affirmation des exigences mathématiques de sa pensée, la liberté ne peut pas sortir. Il nous a dit d'abord que cette forme n'est, au point de vue de la liberté, qu'un concept *négatif* : la volonté dégagée de l'enchaînement du monde phénoménal, l'*autonomie,* sans qu'on puisse dire que cette autonomie coïncide avec le concept positif de la liberté ; puis il cherche à *déduire* cette liberté par un raisonnement : *je dois, donc je puis, donc je suis libre* ; enfin il reconnaît que la liberté est un *postulat* ; et c'est ce même mot de *postulat,* dont il ne parvient pas malgré tous ses efforts à établir la signification précise, qui *sauve* l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme.

Kant a fait des efforts pour être sincère, mais n'est pas parvenu à l'être tout à fait.

1. Voir plus bas, p. 230, note 1.

11. CONCLUSIONS SUR LES POSTULATS DE LA RAISON PRATIQUE

L'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu, ainsi que le souverain bien dont elles dérivent, ne sont pas, nous dit Kant à la fin de la dialectique, des objets de connaissance, « ils n'élargissent pas la connaissance spéculative, ce ne sont pas des dogmes théoriques, mais des hypothèses » et il ajoute : « des hypothèses dans un point de vue nécessairement pratique[1]... C'est un principe de décision d'une autre espèce, qui entre en jeu, pour faire *pencher la balance* dans l'incertitude de la raison spéculative[2]. »

Kant a bien vu la difficulté, car il consacre tout un chapitre à se demander : « Comment il est possible de concevoir une extension de la raison pure au point de vue pratique, qui ne soit pas accompagné d'une extension de sa connaissance comme raison spéculative[3]. »

Une connaissance, qui n'est pas une connaissance, tout en en étant une, une réalité, qui n'existe pas pour la pensée, mais qui existe pratiquement, sans être non plus une intuition, ni un sentiment, ni une croyance : voilà ce qu'il faut faire comprendre. Et il arrive à cette formule bizarre : « Par conséquent, s'il n'y a aucune extension de la connaissance par rapport à des *objets suprasensibles donnés*, il y a cependant une extension de la raison théorique et de sa connaissance, relativement au suprasensible en général, en tant que la raison est forcée d'admettre *qu'il y a* de tels objets, quoiqu'elle ne puisse les déterminer de plus près, ni par conséquent étendre cette connaissance des objets... Donc à l'égard de cet accroissement, la raison pure théorique, pour laquelle ces idées sont transcendantes et sans objet, doit exclusivement REMERCIER (*verdanken*) son pouvoir pur pratique[4]. »

Ces objets suprasensibles ne sont donc toujours pas des objets de la pensée pure théorique ; c'est un *devoir* d'y *croire* pour la raison pratique et cependant « une croyance qui est commandée

1. *Ibid.*, p. 240.
2. *Ibid.*, p. 263.
3. *Ibid.*, ch. VII, p. 243 et suiv.
4. *Ibid.*, p. 245-246. La forme est aussi barbare dans le texte allemand, qui est scrupuleusement reproduit.

est un *non-sens* (*Unding*)[1] ». Ce n'est pas non plus une intuition qui nous les fait atteindre, ni encore moins un sentiment ; car un sentiment, engagé tout entier dans le monde des phénomènes, ne peut pas nous en faire sortir. Qu'est-ce alors que ces fameux *postulats* ? Et quelle est leur portée ? Ils sont en réalité complètement inintelligibles. Ce n'est toujours qu'une solution verbale.

Nous savons, en effet, ce qu'est un postulat de la raison théorique. C'est un jugement par lequel nous lions entre eux des termes qui ne s'impliquent pas mutuellement, sans que l'expérience ou la raison démontrent positivement cette liaison : par un point on ne peut mener qu'une seule parallèle à une droite, voilà le postulat d'Euclide. Nous ne connaissons aucun principe dont cette affirmation soit une conséquence ; l'expérience y est certainement pour beaucoup ; elle ne l'explique cependant pas complètement, car aucune expérience ne permettra de la vérifier exactement. Mais nous n'éprouvons pas de difficulté à effectuer cette liaison et aucune des conséquences que nous en tirons n'aboutit jamais à une contradiction. D'autre part ces postulats sont féconds dans le développement des démarches de l'esprit. Tels sont les caractères des vrais postulats.

Il n'en est pas de même des postulats de la raison pratique dans le système de Kant. Le jugement : Dieu existe en dehors de l'esprit, s'oppose à l'une des conclusions essentielles de la critique de la raison pure, d'après laquelle nous ne pouvons rien concevoir, ni affirmer comme réel en dehors des intuitions des sens et des catégories de l'esprit. Il a pour conséquence nécessaire qu'il existe au moins une idée qui ne soit pas une simple forme et que, par suite, la pensée peut sortir de ses formes, ce qui est en contradiction avec les prémisses.

Mais, répond Kant, ce n'est pas par la pensée théorique que nous sortons de nous-mêmes, c'est par la pensée pratique. Qu'est-ce qu'une *pensée* pratique, qui n'est pas de même nature que la pensée théorique et qui nous permet de nous y opposer ? Si la pensée pratique peut agir sur la pensée théorique, il n'y a aucune raison de s'en tenir là et ne pas tirer toutes les conséquences des affirmations de la pensée pratique ; c'est tout l'édifice de la pensée théori-

1. *Ibid.*, p. 261.

que qui doit être revisé à ce point de vue, d'après lequel il existe dans notre esprit des idées, qui ne sont pas des formes, mais des réalités indépendantes, et c'est retomber dans l'*ontologisme,* dans les philosophies traditionnelles, que Kant a passé sa vie à combattre. Il ne peut l'admettre.

Il faut donc que ces deux domaines restent absolument séparés et soutenir que le jugement: Dieu existe, n'est pas à proprement parler un jugement de l'esprit. Qu'est-ce qu'il peut bien être? Une pensée qui ne vaut que pour l'action, nous dit Kant. Qu'est-ce qu'une pensée qui ne vaut que pour agir et qui ne vaut pas pour elle-même, qui n'a *aucun sens en tant que pensée*? Malgré la nécessité qui s'impose à Kant, afin de ne pas démolir tout son système, de séparer radicalement les deux raisons dont les jugements n'auraient pas même portée, il ne peut pas faire *qu'un jugement ne soit pas un jugement.* Et alors comment la raison théorique peut-elle être contrainte de s'arrêter devant le jugement : Dieu existe, et s'interdire d'en tirer aucune conséquence *à son point de vue ?*

La raison théorique est devant la raison pratique comme un chien en arrêt, que paralyse la vue du gibier qu'il est précisément de sa fonction de saisir ! C'est inintelligible. Dire que ce n'est qu'un jugement de la raison *pratique,* n'est donc encore qu'une solution purement verbale, dont l'objet évident est de mettre hors d'atteinte l'édifice de la raison théorique, si péniblement construit, et de satisfaire en même temps des besoins religieux que notre philosophe ne veut pas avouer.

Si ces postulats sont inintelligibles, ont-ils au moins quelque utilité ?

Ils ne servent à rien, rigoureusement à rien.

Kant s'est bien gardé, en effet, de partir de ces postulats pour reconstruire sa morale sur le type traditionnel. On pourrait chercher à concevoir, et c'est ce qui paraît avoir été fait tout récemment[1], que la première partie de la *Critique de la raison pratique,* jusqu'à la dialectique, n'est pas une *théorie morale,* mais une simple *analyse,* qui nous conduit à la vraie morale; que Kant

1. Marcel Hébert, *Les détracteurs de Kant,* extrait du *Cœnobium* de Lugano, janvier 1915, p. 5 et 6 du tirage à part; *En marge du Phédon,* p. 5, note 3. *ibid.,* janvier-février 1916,

n'a fondé sa morale sur la *forme* du devoir que par un procédé de dissection, pour mieux voir clair ; que l'obligation morale, telle qu'il l'expose, n'est qu'une *abstraction,* et qu'une fois bien aperçu le principe de cette abstraction, il va pouvoir édifier la morale sur des bases plus larges et plus satisfaisantes.

Sans doute c'est par abstraction, comme le dit lui-même Kant, « par un procédé analogue à celui de l'analyse chimique, qu'on obtient la séparation des éléments empiriques et des éléments rationnels dans les jugements moraux[1] ». Ces jugements ont à la fois une matière et une forme, cette matière et cette forme ne sont pas séparées *en fait.* Mais est-ce dans les éléments rationnels ou dans les éléments empiriques que la moralité doit être cherchée *en droit,* ou dans les uns et les autres à des points de vue différents ?

La réponse de Kant n'est pas douteuse. Il s'évertue à répéter, et à aucun moment il n'abandonne ce point de vue, que ces éléments doivent être soigneusement distingués, que les éléments empiriques ne constituent *à aucun degré* une détermination morale de la volonté et que l'élément rationnel *seul* fournit la loi à laquelle notre conduite doit se conformer. Cette affirmation, il la répète encore, à plusieurs reprises, en pleine *dialectique* : « Le principe fondamental de la moralité *n'est pas un postulat,* mais une *loi,* par laquelle la raison détermine *immédiatement* la volonté[2]. » La loi morale reste bien en dehors des difficultés de la dialectique, *c'est un fait* de la raison, *ce n'est pas même un postulat,* ce *n'est pas non plus une abstraction.* Il n'est pas possible d'être plus positif, plus dogmatique sur ce point. La critique de Kant n'est pas une analyse, faite pour le besoin d'analyser ; elle est conduite dans un but bien déterminé : celui de *fonder* le principe de la moralité, et elle n'aboutit pas à des idées nouvelles permettant de fonder ce principe sur une base plus large. Il n'y a aucun doute ; à aucun moment pour Kant, dans la *dialectique,* comme dans l'*analytique,* et jusque dans les dernières productions de sa pensée, c'est toujours la *forme* de la loi et la forme *seule,* et à *aucun degré* la matière qui détermine la volonté moralement bonne.

Kant ne commet donc à aucun moment la pétition de principe

1. *Critique de la raison pratique,* trad. Picavet, p. 294.
2. *Ibid.,* p. 240.

qui consisterait à fonder la moralité sur « un ordre idéal[1] » supra-sensible, dont les postulats ont conduit à admettre une sorte d'existence ; c'est cet ordre idéal, au contraire, qui doit ce qu'il a d'existence pour l'esprit à la loi fondamentale de la volonté, loi qui, elle, *n'est pas un postulat,* mais une *certitude,* un fait immédiat de la raison pure.

Dieu ne sert donc pas à établir ni à affermir la morale ; il n'est que le dernier aboutissement de la raison *pratique,* qui nous permet d'admettre, sans pouvoir le concevoir, qu'il accordera, dans ce monde ou dans un autre, notre bonheur avec notre vertu. Et cette conséquence est absolument nécessaire ; car on peut dire rigoureusement : *plus Kant fait d'efforts pour ne pas se contredire, plus son Dieu joue un rôle inutile dans son système moral ; plus il cherche à en restaurer le rôle et la valeur, plus il tend vers la contradiction.*

Et si les postulats de la raison pratique n'ont en réalité à peu près aucune utilité pratique, ils ont bien moins encore une utilité théorique. Si les fonctions de Dieu sont à ce point restreintes en morale, son rôle est *rigoureusement nul* à l'égard de la connaissance et du reste du monde. Il n'appartient à aucun degré à la physique ou à la cosmologie, Kant nous le dit lui-même ; *il est enfermé dans la morale.* Il ne peut, en effet, être conçu ni comme créateur, ni comme ordonnateur des choses et des hommes, puisque son concept même échappe à la raison théorique ; il ne sert qu'à *faire pencher la balance,* qu'à satisfaire une certaine tendance de la nature de l'homme : le besoin de bonheur, et encore... de l'homme kantien, sans fonder aucune connaissance. C'est là un rôle bien médiocre pour un si auguste personnage et un très pauvre aliment pour la foi !

Voilà la grande nouveauté introduite par Kant dans la théodicée. Elle ressemble beaucoup à celle qu'il a introduite dans le problème de la liberté. Elle n'a pas été non plus sans jouir de quelque fortune. Jusqu'à Kant, Dieu était en effet essentiellement un pouvoir cosmique, considéré par ceux qui l'invoquent comme indispensable à la pensée pour concevoir le monde, comme au monde pour exister ; son rôle moral n'était qu'un élément dans

1. Marcel Hébert, *loc. cit.*, p. 6.

un vaste ensemble. Kant, ici encore, a renversé les termes du problème. Le monde qu'il a conçu n'a pas besoin de Dieu, il se suffit à lui-même dans l'enchaînement rigoureux de son déterminisme. Dieu n'a plus qu'un seul objet et une unique occupation : s'employer à changer dans l'ordre des choses ce qui est nécessaire pour que le bonheur des hommes (qui pensent comme Kant) se rapproche de leur vertu.

Quelle conception singulière et étriquée ! C'est le moralisme théologique dans toute son étroitesse et toute sa pauvreté. Si vraiment l'existence de Dieu est utile, pour la pratique comme pour la pensée, elle doit être conçue avec plus de grandeur et plus d'élévation. Si Dieu doit servir à quelque chose, c'est pour expliquer le monde dans son inépuisable richesse et sa beauté, pour couronner ou supporter tout l'édifice de la nature, de la science et de la pensée, pour ramener la conception du monde à cette unité dont certains esprits éprouvent l'impérieux besoin. Sinon, il vaut vraiment mieux s'en passer[1].

1. Qu'on me permette une formule plaisante : le Dieu *éthique* de Kant n'est qu'un Dieu *étique !* Il y a même quelque chose de pénible qui froisse notre sensibilité et notre pensée, héritières d'un si long passé religieux, dans ce concept dépouillé, appauvri, et, en réalité, honteux.

CHAPITRE IV

CONCLUSIONS GÉNÉRALES SUR LA MORALE THEORIQUE DE KANT

1. Le kantisme et la théologie. — 2. Morale kantienne et morale rationnelle. — 3. Divorce entre la morale et la réalité. — 4. L'impératif catégorique n'est qu'un fait empirique.

1. LE KANTISME ET LA THÉOLOGIE

La plupart des détracteurs de Kant sont des écrivains et des philosophes catholiques. L'Église catholique, par la voix de ses représentants les plus autorisés, de ses maîtres de l'enseignement, de ses penseurs, de ses Pontifes, Pie IX, Léon XIII, Pie X, n'a cessé de mettre en garde son clergé et ses fidèles « contre les erreurs d'origine étrangère qui tendent à altérer, même dans un pays comme le nôtre de religion catholique et de culture latine, la véritable et saine doctrine catholique ». Et c'est Kant qui est visé en première ligne. Y a-t-il lieu de s'en étonner? Les principes de la philosophie théorique et pratique de Kant peuvent-ils être tolérés par l'Église, sont-ils susceptibles d'être conciliés avec sa doctrine?

On a cherché à le soutenir[1]. « Quoi donc? N'est-ce pas la conscience individuelle qui juge de la moralité des actes? Oui ou non, la conscience individuelle existe-t-elle? Si elle existe elle peut juger que la maxime d'une action n'est pas inspirée par le plaisir ou l'intérêt : donc elle est désintéressée, donc a une valeur impersonnelle et universelle... Cette conscience c'est le *naturale judi-*

1. Marcel Hébert, *Les détracteurs de Kant*, *Cœnobium* de Lugano, numéro de janvier 1915, p. 4 du tirage à part, réponse à la *Réponse au manifeste des représentants de la science et de l'art allemand par l'Université catholique de Paris*, dans *Revue pratique d'apologétique*, Paris, novembre 1914, p. 126-130.

catorium, dont parlent les Pères, et saint Thomas explique comment le nom de concience peut désigner ou les *principia operabilium naturaliter indita*, ou le *dictamen mentis*, l'application qu'en fait l'esprit aux cas particuliers. Or les *principia* sont des maximes universelles. La théorie de Kant n'est donc *ni plus ni moins dangereuse* que celle de saint Thomas. »

Sans doute l'orthodoxie a toujours admis que la conscience individuelle est capable de jugement, mais elle a toujours nié que ce jugement fût enfermé dans les formes propres à la pensée et ne pût appréhender directement des réalités existant en dehors d'elle. La doctrine a toujours posé le problème de la connaissance sur le terrain de la réalité objective; connaître est un mode de l'être, pour saint Thomas comme pour toute la pensée chrétienne; et, chez tous les penseurs chrétiens, l'esprit participe en quelque manière à l'entendement divin. « Que quelque chose soit su avec certitude, dit saint Thomas, cela vient de la lumière intérieure de la raison *par laquelle Dieu nous parle*[1]. » Et c'est cette certitude qui fournit à la morale toute sa force. C'est Dieu qui, dans la morale chrétienne, est la source de l'idéal, la fin de l'homme et de la tendance, corrélative à l'idéal, qu'est la volonté ou la puissance du bien. Dieu ne peut pas être pour l'Église une simple idée de la raison, ni un postulat de la pratique, il est la réalité même, un être qui possède la plénitude de l'existence, en dehors de la pensée de l'homme, et qui explique et soutient toutes les autres réalités.

Qu'à l'égard d'une telle doctrine le kantisme soit un *subjectivisme* et un subjectivisme dangereux, n'est-ce pas de toute évidence ?

Kant n'a sans doute pas enfermé l'homme dans la pensée subjective *individuelle*; la pensée est pour lui la même en chacun et en tous les hommes; c'est entendu[2]. Mais que cette pensée, commune à l'humanité entière, soit *objective*, au sens de la doctrine chrétienne, c'est ce qu'on ne peut soutenir qu'à la faveur d'une équivoque. Une pensée objective n'est, en effet, pour Kant, qu'une pensée (la pensée de tous les hommes) qui reste en accord avec

1. *Somme théologique*, 1ma pars., 9, II, art. 1, arg. 5. Voir plus bas, p. 279-282, sur la doctrine de Malebranche.
2. Voir cependant, plus bas, p. 398-399.

elle-même, selon un enchaînement rigoureux et nécessaire, à la façon des vérités mathématiques. Mais l'orthodoxie exige bien davantage : l'objectivité est pour elle, comme pour tous les philosophes prédécesseurs de Kant, la conformité au moins relative de la pensée avec une réalité existant en dehors de l'esprit, même conçu comme l'esprit commun à tous les hommes. Les idées de cet esprit existent dans les choses pour le thomisme aristotélicien, ou en dehors d'elles, dans un monde suprasensible, pour l'augustinisme platonicien; mais elles existent toujours en dehors de l'esprit humain qui les pense.

Que les vérités morales soient voulues par la volonté de Dieu (Duns Scot), qu'elles s'imposent à sa volonté dans son entendement (saint Thomas) ou qu'elles soient confondues en lui avec sa volonté (Descartes), ce sont toujours des vérités existant objectivement, dont le fondement est ailleurs que dans l'esprit des hommes et qui lui viennent du dehors; elles ne peuvent être réduites à une forme de la raison pratique. Pour toute la pensée chrétienne, orthodoxe ou hétérodoxe, le kantisme ne peut donc être qu'un subjectivisme, et, à son point de vue, elle a pleinement raison de l'affirmer avec insistance. Quand on s'écrie : « Finissons-en avec cette incessante accusation de subjectivisme, c'est un pur sophisme », on introduit dans le débat, entre kantistes et chrétiens, un grave malentendu.

Rien ne sert de citer, à l'appui, ce passage de Kant : « Nous sommes des membres législateurs d'un royaume moral, qui est possible par la liberté et qui nous est représenté par la raison pratique comme un objet de respect; mais en même temps nous en sommes les sujets et non les souverains et méconnaître notre position inférieure comme créatures, rejeter l'autorité de la loi sainte, c'est déjà faire défection à la loi, en esprit, quand même on la remplirait à la lettre[1]. » Ce royaume, dont nous sommes les membres, n'est pas le royaume chrétien des esprits en Dieu.

« Oui, ajoute-t-on, c'est un sophisme et une réelle injustice d'aller toujours répétant : Kant est subjectiviste. Personne n'admet, avec une certitude plus robuste, l'*existence* réelle d'un *ordre* physique et celle d'un *ordre* moral. » Cet ordre physique et cet ordre moral existent sans doute bien réellement pour Kant,

1. *Critique de la raison pratique*, trad. Picavet, 3e édition, p. 148.

mais nous savons ce qu'il entend par *réel* : réel veut dire seulement universel et nécessaire dans l'esprit de l'homme. Ne sont réels en dehors de cet esprit que les impressions immédiates des sens, qui ne constituent à aucun degré un ordre. L'ordre n'est que dans l'esprit humain ; c'est lui qui l'apporte aux choses. Prétendrait-on que l'ordre de l'espace et celui du temps ont été posés par Kant comme existant dans les objets des sens? L'espace et le temps ne sont réels pour Kant que par la nécessité des vérités mathématiques qu'ils renferment *pour la pensée,* ils n'ont pas d'existence en dehors d'elle. Il en est exactement de même de la loi morale ; il n'y a pas d'objet, d'ordre, existant en dehors d'elle sur lesquels elle se fonde, elle est *a priori* ; un objet moral de la pensée existant en dehors d'elle-même, un ordre sur lequel elle reposerait, n'ont pas de sens pour Kant.

Et quant aux postulats de la raison pratique, ils ne peuvent pas donner davantage satisfaction à l'orthodoxie. La liberté n'existe pour Kant que dans la faculté de se soustraire aux inclinations pour suivre la loi morale, et dans la faculté de désobéir à la loi morale, pour suivre les inclinations ; les sentiments, les idées, tous les sentiments, toutes les idées sont enchaînés par l'inexorable nécessité. Un chrétien ne peut pas admettre une telle restriction de la liberté. Si l'Église, à tort ou à raison, a condamné les propositions de Jansénius, d'après lesquelles l'amour de Dieu et de la vertu n'existent en nous que par le moyen de la grâce efficace, ce n'est pas pour refuser à l'homme de choisir entre ses sentiments, d'établir entre eux un ordre et une hiérarchie, qui est précisément l'essence même de la moralité chrétienne, cet ordre idéal existant dans la pensée même de Dieu.

Et pour ce qui est de Dieu et de l'immortalité, si Kant, après avoir, à l'inverse de la doctrine chrétienne, fondé ces postulats sur la loi morale, cherche à faire usage de ces résultats, ce n'est pas, nous l'avons vu, pour donner à la morale une base que la raison théorique avait niée ; il se garde bien de démolir l'édifice qu'il a si péniblement construit. Dieu n'est qu'un postulat de la raison *pratique,* une sorte d'adjuvant à la volonté, en aucune façon un principe objectif, qui puisse servir de garantie à la loi de la moralité. L'Église ne peut le suivre dans cette voie sans ruiner les fondements mêmes de sa doctrine.

Le kantisme n'est donc pas seulement, et à juste titre, pour ses détracteurs chrétiens, un subjectivisme; c'est un subjectivisme dangereux, dangereux pour la foi et dangereux pour la morale.

Pour la foi, n'est-il pas évident que le sophisme, que Kant a cherché à déceler dans toutes les preuves qui ont été proposéees de l'existence de Dieu, est un grave danger? Il est inutile d'insister. L'orthodoxie a toujours soutenu que la raison théorique pouvait s'élever vers Dieu, conçu comme existant réellement en dehors d'elle; c'est lui retirer une très grande force que de la priver de ce pouvoir.

En morale, l'orthodoxie n'a pas soutenu avec moins de vigueur, et je le montrerai plus en détail, que l'être tend de toutes ses forces, par ses sentiments comme par ses idées, vers le souverain bien posé par la raison, sans aucune ambiguïté, comme une réalité objective. Reléguer l'amour du prochain, le don de soi, l'inclination du cœur vers Dieu, comme le fait Kant, dans le domaine du monde sensible, où ne règne que l'enchaînement rigoureux de la causalité mécanique, est une première atteinte très grave à l'un des ressorts essentiels de la moralité chrétienne.

La définition du bien par la conformité intentionnelle de la volonté à la loi, est une seconde atteinte à la morale chrétienne. C'est, d'une part pour le catholicisme, renouveler d'une certaine manière l'hérésie luthérienne, d'après laquelle la foi seule justifie. C'est, d'autre part pour toutes les confessions chrétiennes, enlever au bien lui-même sa force et sa réalité. Le bien n'est pas, pour le christianisme, le simple accord de la volonté avec une forme; les lois qu'il donne à l'esprit et à la volonté ne sont pas aussi indéterminées. Il ne suffit pas, pour la morale chrétienne, qu'un principe puisse être universalisé sans contradiction, pour servir de règle morale à la conduite; cela n'est même pas nécessaire : la justice, la bonté, l'amour du prochain et l'amour de Dieu sont, en eux-mêmes, en tant que sentiments, des réalités morales, qui s'imposent à la conscience et qui ne peuvent être ni déduites d'un principe formel, ni reléguées dans le monde sensible.

En outre, l'humanité dans l'homme n'est pas plus pour le christianisme, que pour toute la pensée antique et classique, une simple forme générale ; cette forme comprend des types particuliers, qui ont chacun leur prix et leur capacité morale ; l'individualité

d'un saint Vincent de Paul n'est pas seulement une valeur morale par son accord avec une forme universelle, elle est une valeur propre et particulière. La morale chrétienne ne prescrit pas seulement d'agir selon l'idée de l'universalité et celle de non-contradiction ; elle veut aussi que nous cherchions la perfection du particulier, de l'individuel, comme tel, l'individu étant une œuvre de Dieu comme la généralité. La morale chrétienne n'a jamais abandonné ce point de vue aristotélicien. La morale de Kant dépouille au contraire l'individu de sa perfection propre, voulue par Dieu, et lui enlève les déterminations précises que la matière de la loi apporte à sa volonté; en lui imposant seulement une forme générale dont, comme nous le verrons, les déterminations particulières ne peuvent être déduites, elle jette l'homme dans des incertitudes qui sont propres à justifier les plus grands excès.

2. MORALE KANTIENNE ET MORALE RATIONNELLE

Mais la théologie est en mauvaise posture pour porter un jugement solide sur la morale kantienne. Ses affirmations contiennent une part de « révélation » qui échappe à l'expérience et à la raison et il est difficile de distinguer dans ses critiques ce qui appartient à la révélation et ce qui vient de la raison. Il y a d'ailleurs dans la pensée de Kant de grandes affinités avec la pensée religieuse; ce qui la caractérise en effet c'est une confusion du point de vue religieux et du point de vue rationnel. Le moralisme de Kant est une véritable négation de la morale rationnelle.

Je ne reprendrai pas toutes les difficultés que j'ai déjà indiquées plus haut : l'étrange conception de la liberté, qui se déclenche brusquement dans les actes des hommes, lorsque ceux-ci sont accomplis en conformité de la loi ; la façon non moins singulière de conclure à l'immortalité de l'âme et à l'existence de Dieu, sans que ces idées puissent être d'aucun usage pratique ou théorique ; l'incompréhensible dualité, qui, dans un système prétendu rationaliste, existe entre la raison pratique et la raison spéculative, et relègue les objets de la première dans un monde que la raison ne peut concevoir et dont l'existence n'est cependant ni un sentiment ni une foi ; le dualisme non moins inintelligible du noumène et

du phénomène, qu'aucune conception ne peut relier l'un à l'autre, et dont le principe même de liaison est inconcevable. Je reviendrai sur ce point dans mes conclusions générales [1].

Il me serait facile, d'autre part, de montrer que la notion purement formelle de la loi morale kantienne ne permet en réalité de déterminer aucune règle morale particulière et enlève même leur signification morale aux actes qui nous paraissent le plus essentiellement moraux. Mais je préfère réserver ces deux questions ; Kant a cherché dans la *Métaphysique du droit* et la *Métaphysique de la vertu* à faire cette détermination ; il sera beaucoup plus probant de le suivre lui-même et de montrer, par sa propre impuissance, que son système aboutit en somme, si on l'applique avec rigueur, à l'amoralisme le plus complet. C'est ce que je me propose de faire dans les trois chapitres suivants. Je me réserve aussi de faire voir, en étudiant le développement de la pensée dans la philosophie morale, que le fondement kantien de la morale, loin d'être une notion commune de la conscience morale, est en opposition avec elle et que le système moral de Kant n'est historiquement qu'un véritable paradoxe.

Je m'en tiendrai donc pour le moment à des généralités qui complèteront ce que j'ai suggéré jusqu'ici :

D'une part, Kant, en niant qu'un fait d'expérience, emprunté à la conscience, à la sensibilité, à la vie, à la société, puisse contenir à aucun degré un élément de moralité, a opéré un divorce entre la morale et la réalité, de même qu'en métaphysique il a opéré un divorce entre la science et le monde réel, et retiré ainsi à l'homme tout critérium pour juger du bien et du mal, comme au savant tout critérium pour distinguer entre le vrai et le faux.

D'autre part, Kant n'a pas établi l'existence du devoir et si, comme il ne me paraît pas très difficile de le faire, on peut montrer que son impératif catégorique n'est lui-même qu'un fait empirique, réductible à d'autres faits, il ne reste absolument plus rien, dans sa systématisation, pour fonder le bien et le mal et la morale est condamnée à l'anarchie, comme la science à la fantaisie.

1. Plus bas, p. 228-232.

3. DIVORCE ENTRE LA MORALE ET LA RÉALITÉ

Nous avons vu que Kant a voulu soustraire la morale à l'empirisme, afin de lui conférer un caractère nécessaire et absolu que l'expérience ne fournit pas. Il n'a fait en cela que suivre la méthode qu'il avait appliquée à la science. Les relations, que la science empirique établit entre les faits, lui avaient paru ne posséder en elles-mêmes aucun élément de certitude, et il a cru que, pour rendre à la science cette certitude, il fallait la réduire à une sorte de certitude logique, où la liaison n'est pas dans les choses, mais dans la pensée seule. Il a dans ce but dépouillé les faits d'expérience de tout leur contenu : la géométrie se développe dans l'espace, mais si l'espace est donné dans la sensation, la géométrie participera de l'incertitude des données sensibles ; donc séparons l'espace et retirons-le de la réalité objective, faisons-en une forme de l'esprit ; la physique, outre les données de l'espace pur, contient des concepts comme la matière, le mouvement, la force, les notions de rapport, de succession, de cause ; si ces concepts sont dégagés de l'expérience, rien n'en garantit plus l'enchaînement absolument rigoureux ; soustrayons-les donc à toute expérience, faisons du temps une forme de la sensibilité et de tous les autres concepts des catégories de l'entendement ; ces catégories pourront se combiner entre elles et avec les formes de l'espace et du temps, suivant l'ordre rigoureux dont une science parfaite a besoin. La réalité donnée appartiendra ainsi à un autre monde que celui de l'esprit, celui des impressions non spatiales des sens, le monde nouménal ; l'idée de connaissance ne leur est plus applicable, ce sont des faits bruts, qui ne pourront jamais apporter de démentis à notre science et si le hasard ou l'absence de toutes lois peuvent constituer le monde nouménal (ce que nous ne pouvons même pas en affirmer), cette anarchie ne pourra jamais, en tout cas, risquer de contaminer notre connaissance.

Ainsi la rigueur mathématique de la science est mise hors de toute atteinte, elle est expliquée et garantie. Mais elle ne l'est qu'au prix d'un divorce absolu entre la connaissance et l'expérience, et par suite, le fait essentiel de la science newtonienne, comme de

toute science en général, reste inexplicable : l'accord de la pensée et de l'expérience. C'est ce que j'ai montré plus haut[1].

La morale de Kant présente exactement les mêmes difficultés et il n'y a pas lieu de s'en étonner, puisque Kant lui a appliqué une méthode identique.

Les données de la sensibilité, les sentiments et les jugements moraux, tels qu'ils résultent de la conscience et de l'expérience *phénoménales*, n'offrent pas en effet à Kant une garantie de certitude suffisante pour qu'on puisse chercher dans ce domaine un principe *absolu* de la conduite. Pour que cette certitude soit *parfaite*, il faut qu'elle lui vienne d'ailleurs ; d'où la loi purement formelle de la volonté. De même que les impressions sensibles sont absolument étrangères à toute notion de connaissance et ne revêtent ce caractère que dans et par les formes de l'esprit, de même nos sentiments, nos passions, nos relations de sympathie ou d'utilité ne sont en eux-mêmes ni moraux, ni immoraux, ils sont indifférents ; ce n'est qu'en tant qu'ils sont conformes ou s'opposent à la loi formelle de la volonté qu'ils acquièrent un caractère de moralité ou d'immoralité. « Tous les principes pratiques matériels sont comme tels *d'une même espèce* et se rangent sous le principe général de l'amour de soi[2]... Il est étonnant que des hommes par ailleurs pénétrants croient pouvoir distinguer la faculté inférieure de la faculté supérieure de désirer[3]... Il ne manque pas d'âmes qui, sans aucun motif de vanité ou d'intérêt, trouvent un plaisir intime à répandre la joie autour d'elles ; et bien, j'affirme que dans ce cas l'acte charitable n'a *aucune* valeur morale, je *le mets de pair* avec les autres inclinations, comme par exemple l'amour de la gloire[4]. »

La notion de la moralité est donc, je le répète, en tous points symétrique à celle de la connaissance rationnelle dans la philosophie : le monde donné dans les impressions des sens n'est à aucun degré *connaissable* ; le monde de notre vie empirique n'est à aucun degré *moral* ; seules les formes de la sensibilité et de

1. P. 48-49.
2. *Critique de la raison pratique*, trad. Picavet, p. 32-33.
3. *Ibid.*, p. 34.
4. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. H. Lachelier, 2e édition, p. 18.

l'entendement sont des *objets de connaissance,* seule la loi formelle est un *objet de moralité.*

Si tous les actes inspirés par la sympathie, le désintéressement, la générosité, le dévouement à une noble cause, sont du même ordre *au point de vue moral* que l'amour de la gloire, l'intérêt ou l'égoïsme le plus étroit, il n'y a plus d'échelle de préférences, de valeurs, entre les divers sentiments, ni entre les actions des hommes accomplies en vertu de ces sentiments. Ils se valent tous *moralement,* qu'ils soient utiles ou nuisibles, généreux ou intéressés, et ce qui, pour tous les hommes, fait la distinction entre les actes qu'ils appellent bons ou mauvais moralement, selon les sentiments qui les animent ou les buts qu'ils poursuivent, disparaît en réalité, pour ne plus s'appliquer qu'aux actes accomplis en vue de l'universalité abstraite et à ceux qui ne s'y refèrent pas. L'essence même de la morale, le *pourquoi* nous préférons moralement une action à une autre, pourquoi nous classons les sentiments et les buts dans une hiérarchie morale, s'évanouit ; il ne reste plus qu'une forme générale, que toute matière peut remplir, pourvu que, dans son fonctionnement, cette forme n'implique aucune contradiction.

Le principe même, en vertu duquel la maxime d'un acte peut être universalisée valablement (et c'est toute la morale kantienne, telle qu'elle nous apparaît jusqu'ici), c'est en effet, Kant n'a cessé de nous le répéter, *exclusivement* que la maxime universalisée ne devienne pas contradictoire. Pourquoi ne doit-on pas se suicider, pourquoi faut-il tenir ses promesses, pourquoi fuir le plaisir, pourquoi se montrer secourable ? Ce n'est pas, au point de vue moral, parce que ces actes s'opposent à des sentiments supérieurs ou à des fins plus nobles, à des causes plus généreuses, à un idéal moral : c'est *uniquement* parce que le suicide, la déloyauté, le plaisir, l'indifférence à autrui, érigés en maximes universelles, aboutiraient à des contradictions.

De sorte qu'en fin de compte, le véritable principe de la *morale* kantienne n'est autre que celui de la *science* kantienne : la *non-contradiction.* C'est le principe logique, qui remplace dans le kantisme les valeurs morales des autres philosophies et, pour réaliser l'accord entre cette forme abstraite, source de toute moralité, avec la matière, moralement indifférente, à laquelle elle s'applique,

Kant est obligé de recourir à une intervention divine, inconcevable en elle-même pour la pensée, dont on ne sait pas si elle intervient dans cette vie ou dans l'autre et dont la nature et le mode d'action sont *radicalement* inintelligibles.

On peut donc, je crois, sans la moindre hésitation, conclure que, de même que Kant n'a pas expliqué la science, qui est l'accord entre notre pensée et les choses, il n'a même pas ébauché une explication de la morale, qui est l'harmonie entre nos tendances, entre la vie de l'homme et celle du reste du monde. Il aurait fallu pour cela qu'il entrât dans le monde même de l'expérience où nous vivons et que son esprit abstrait et tout mécanique a dédaigneusement rejeté en dehors de la morale.

4. L'IMPÉRATIF CATÉGORIQUE N'EST QU'UN FAIT EMPIRIQUE

Mais le système de Kant donne prise à une autre critique d'ordre général, qui n'est pas moins grave.

Si les principes de la science newtonienne, que Kant a pris comme types uniques de la connaissance, n'étaient par eux-mêmes nécessaires, si, de même, la loi formelle de la volonté n'était pas un fait premier, que subsisterait-il des deux édifices de la raison pure et de la raison pratique élevés sur ces bases ? Ils s'écrouleraient tout entiers, et, en l'absence de tout autre principe de la connaissance, comme de toute autre source de la moralité, il ne resterait plus que le scepticisme pour la connaissance et l'amoralisme pour la moralité. Et c'est bien, semble-t-il, ce qui est arrivé.

Le développement qu'ont pris de nos jours les sciences mathématiques et physiques, pour ne pas parler des autres, a permis, comme nous l'avons vu[1], de se rendre compte d'une façon certaine que les principes qui ont été jusqu'ici la base de la science (comme par exemple : le postulat d'Euclide, les trois dimensions de l'espace, le principe d'inertie et celui de la constance de la masse, l'égalité de l'action et de la réaction, l'invariabilité de la distance de deux points d'un corps solide lorsque ce corps se meut dans l'espace, toutes les autres conditions restant les mêmes, etc....), ne sont pas des principes absolument nécessaires, s'imposant *a priori* et de toute nécessité à l'esprit.

1. Plus haut, p. 46-48.

Il en résulte pour la philosophie de la connaissance deux conséquences. D'une part les principes de l'entendement, qui, au temps de Newton, pouvaient paraître absolument premiers et paraître s'imposer à l'esprit d'une façon nécessaire à l'exclusion de tous les autres, ont une *histoire*, une *genèse*; d'autre part, cette genèse n'est pas déterminée par le fonctionnement abstrait de l'esprit sur lui-même, comme dans la métaphysique de Kant, mais bien par la nécessité de faire plier le système de nos principes abstraits (formés à l'occasion d'expériences anciennes plus simples) aux nouveaux faits d'expérience, sans cesse plus nombreux et plus complexes, que ces principes ont pour objet de représenter. Aucun système *a priori*, fixé une fois pour toutes, ne peut donc prétendre à expliquer la science, même la science la plus exacte, la science mathématique. Si l'on refuse à l'expérience, comme l'a fait Kant, toute action dans le domaine propre de la connaissance, il ne reste plus que le scepticisme absolu. Il faut donc revenir à des conceptions philosophiques où l'expérience est appelée à jouer un rôle primordial dans l'établissement même des principes théoriques; ces principes ne peuvent plus être considérés comme immuables. Kant a été victime d'un besoin d'immuabilité, d'absolu, qui n'est ni philosophique ni scientifique, mais correspond en réalité à une tendance naïve de l'esprit, dans son enfance et à son stade primitif.

Il n'en est pas autrement en morale. L'impératif catégorique de Kant, forme unique *a priori* et nécessaire de la volonté, n'est ni catégorique, ni unique, ni *a priori*, ni nécessaire. Comme on l'a dit plus d'une fois, Kant, qui a critiqué tant de choses, n'a pas critiqué le fondement même de la notion de devoir. Or il semble bien qu'il ne soit pas très difficile d'expliquer l'origine de cette notion, non pas, sans doute, par des enchaînements abstraits de concepts, mais en se demandant ce qu'elle représente et comment elle s'est formée dans son esprit; c'est même une entreprise beaucoup moins ardue que d'expliquer la genèse des notions premières qui sont à la base de la mécanique de Newton.

L'impératif moral est, comme le dit Kant, un commandement; or un commandement est essentiellement un ordre qu'une personne, qui a autorité, donne à un subordonné. Le commandement implique essentiellement rapport entre *personnes*, et l'autorité de l'une

sur l'autre. Quand on dit qu'une idée, qu'un sentiment commandent, ce n'est en réalité que par métaphore. Kant l'a bien montré et, sur ce point, il a vu juste. Que la somme des angles d'un triangle soit égale à deux droits dans la géométrie euclidienne n'est pas à proprement parler un *commandement* de l'esprit, mais un acte de la pensée qui adhère sans effort à l'évidence ; quand la volonté est entraînée par un sentiment puissant et « impérieux », elle *n'obéit* pas, elle cède à un attrait ou à une nécessité ; quand elle est partagée entre deux inclinations, elle *n'obéit* pas à celle qui l'emporte, elle l'accepte, non peut-être sans regrets (car cette acceptation entraîne le sacrifice des inclinations opposées), mais parce que, malgré tout, la première inclination est plus forte ou *satisfait* davantage. Dire qu'un sentiment, qu'on « *préfère* » à un autre, vous « *contraint* », est un abus de mots ; on n'est pas contraint par ce que l'on préfère : on le préfère, voilà tout. L'obéissance implique essentiellement l'idée de s'incliner devant une volonté et on s'incline soit pour des raisons, soit par sentiment ; les commandements sont toujours des impératifs hypothétiques.

C'est ainsi que la plupart des hommes se sont toujours représenté l'obéissance au devoir. Le devoir est ce qui est imposé par des personnes dont on dépend et qui ont autorité sur nous : les chefs, ou des personnes plus puissantes encore, dont on croit qu'elles gouvernent le cours des choses ou un certain ordre de choses : les esprits, les dieux. L'homme est libre de refuser d'obéir aux commandements qu'il reçoit ; il commet alors une *faute* ; il contrarie l'autorité et s'expose à un châtiment. Ces notions sont très claires et profondément enracinées, depuis des milliers de siècles, dans la conscience des hommes.

Il y a plus encore, l'impératif a une origine plus lointaine et remonte jusqu'à un état psychologique très rudimentaire, où l'homme n'a pas nettement la notion de personnes, d'individualités agissant les unes sur les autres. Dans certaines tribus très primitives, qui ont été observées avec soin, l'homme ne paraît pas encore avoir la notion de dieux et avoir peuplé le monde d'esprits nettement personnalisés, qui commandent et contraignent. Il y a un stade plus primitif de la pensée que celui de l'animisme anthropomorphique. Avant d'aller à la chasse, à la guerre, à la pêche, à l'occasion des sacrifices, dans les cérémonies d'initiation, les mem-

bres de la tribu se considèrent comme *obligés* d'accomplir certains actes et de s'en interdire d'autres, sans motifs ni raisons conscients, sans que ces obligations et ces interdictions soient rapportées à la volonté d'un esprit ou d'une divinité. C'est ainsi, parce que c'est ainsi et qu'il en a toujours été ainsi, sans motif et sans mobile.

En réalité il y a des motifs et des mobiles plus ou moins inconscients : les motifs sont le sentiment obscur que, si l'on n'accomplit pas tel acte, si l'on ne s'abstient pas de tel autre, la chasse, la pêche, la moisson, la guerre ne *réussiront* pas ; les mobiles sont le désir et la crainte. Pourquoi la pensée primitive a-t-elle établi ces relations en quelque sorte nécessaires entre les buts qu'elle se propose et les actes (rites), qui sont sans aucun rapport avec eux ? Parce qu'elle ne connaît pas l'enchaînement véritable entre les causes et les effets et y substitue l'enchaînement naïf qui existe dans son imagination et dans ses rêves. C'est une anticipation de la pensée logique, qui se développera peu à peu par l'observation des causes et des effets. Pour le moment c'est, dans la plupart des cas, un véritable automatisme, tel qu'on le retrouve encore dans un grand nombre d'actes que nous accomplissons *sans réflexion*. C'est le véritable type de l'acte accompli en vertu d'un impératif catégorique, d'un acte accompli sans motif et sans mobile, par simple obéissance à une idée *a priori*, dont on ne cherche pas à saisir le fondement, comme l'obéissance aveugle à un règlement militaire, dont on ne prend pas la peine de se demander pourquoi il a été édicté. Mais même dans la pensée la plus primitive, cet impératif n'est pas absolument *catégorique*, il repose sur un usage plus ou moins vague et indécis du principe de causalité, que le sujet ne perçoit pas distinctement et dont seul un observateur du dehors peut saisir l'origine. C'est en réalité un impératif *hypothétique* inconscient.

Telle est l'origine lointaine de l'idée d'impératif kantien : une liaison censée nécessaire, qui s'impose d'abord directement à l'esprit incapable de bien discerner les causes et les effets, à un stade où il distingue mal sa personne du reste du monde et la nature de son pouvoir à l'égard des choses. Puis l'idée de cause se dégage, en même temps que l'idée de la personnalité, et, de l'indécision primitive, deux concepts se forment lentement dans l'esprit : d'une part l'idée de succession constante et de nécessité logique, qui

vont produire la science ; d'autre part l'idée de subordination d'une personne à une autre, qui va peupler le monde d'esprits et de dieux et fera le fond de la religion[1].

Ainsi la religion et la science sont sorties d'un état plus primitif, qu'on a appelé l'état magico-religieux ; une *différenciation* s'est produite au sein de la notion confuse de l'enchaînement des choses, qui enveloppait à la fois, dans son indistinction, les idées de causalité et de commandement. Dans l'indistinction première, nous avons quelque chose qui ressemble autant qu'il est possible à l'impératif catégorique : l'acte accompli sans motif ni mobile, quoiqu'il y ait, dans la détermination, une notion confuse de commandement et de nécessité. Puis, quand la réflexion et l'intelligence se sont développées, ces deux notions se séparent : le commandement est attaché à la personne, à la volonté, la nécessité à la succession constante des choses.

C'est par une marche inverse, par un retour à la confusion, qui existait primitivement entre ces deux notions, que s'est formée l'idée de l'impératif catégorique dans l'esprit de Kant. Ce mouvement ressemble singulièrement à une régression. Et il n'est pas difficile d'en reconstituer la genèse.

L'idée d'un commandement, d'un ordre émanant de Dieu, conçu comme une personne, a été pendant toute l'enfance et la jeunesse de Kant la forme sous laquelle lui est apparue la notion du devoir. C'est une notion familière à tous ceux qui ont été élevés dans des idées religieuses. Puis son esprit s'est appliqué à l'étude des sciences, spécialement de la science newtonienne ; l'idée de nécessité lui est apparue sous ses deux formes de constance empirique et de nécessité logique. La satisfaction intellectuelle, la certitude qu'engendrent les vérités mathématiques, ont produit en lui cette sorte d'illumination que la discipline mathématique exerce sur les jeunes esprits. Il lui a paru qu'il n'y avait pas d'autre type de certitude et il s'est, un peu naïvement, mis à construire, suivant cette méthode géométrique, la *Critique de la raison pure.* Cette critique a abouti à la négation de l'existence de Dieu, comme réalité existant en dehors de la pensée. Le *commandement* moral perdait ainsi tout fondement et tout soutien.

1. Voir plus bas, p. 254-256, et p. 245-246, et plus haut, p. 86, note 4, la définition de la religion.

Mais ce commandement Kant ne pouvait pas l'abandonner. Son éducation piétiste avait produit en lui une empreinte trop forte. Il fallait faire plier le système pour l'y introduire. Or le système était trop étroitement fermé pour que cette notion y trouvât place. Kant s'empare alors de l'idée de forme, universelle et nécessaire, qui en est l'armature. Cette forme s'impose à l'esprit, en vertu d'une nécessité logique. Pour que la moralité puisse s'incorporer au système, il suffit d'étendre cette notion de la forme et de faire fléchir l'idée de la nécessité, par laquelle elle s'impose à l'esprit. La loi morale sera alors conçue comme une forme de la volonté et son action impérieuse sur cette volonté comme un commandement ; « impérieux » devient « impératif » ; la notion de nécessité emprunte à celle de commandement la moralité qui lui manquait, et la notion de commandement à celle de nécessité la rigueur logique qui lui faisait défaut. Kant opère un mélange, une contamination entre deux notions différentes, il fait une sorte de jeu de mot, de calembour, et par cette confusion rétrograde, sans s'en apercevoir, jusqu'au stade le plus primitif de la pensée humaine. Le commandement, qui ne peut procéder que d'une volonté, et la nécessité, enchaînement rigoureux des causes et des effets, se sont rejoints.

Voilà comment, à la faveur de l'attraction de deux notions, qui n'en faisaient qu'une dans l'indistinction de la pensée primitive, et qui ont conservé une sorte d'affinité, Kant, accordant à la nécessité le commandement qui lui est étranger et au commandement la nécessité qu'il ne possède pas, a formé son concept d'impératif catégorique. Ce n'est pas une idée *a priori,* universelle et nécessaire ; il est facile d'en reconstituer la genèse ; ce n'est même pas une idée, dans un sens quelconque, c'est une refonte de deux notions que l'esprit humain avait dégagées et dont il s'était efforcé de préciser la signification. C'est une confusion entre le point de vue religieux et le point de vue rationnel. Philosophiquement, c'est une véritable régression.

Kant ne nous avoue pas immédiatement cette confusion qu'il opère. Pendant toute l'analytique de la raison pratique, nous l'avons vu, il nous parle de la forme de la loi morale comme des formes de l'entendement et de la sensibilité. Un esprit non prévenu est entraîné par la logique de cette assimilation. Mais il faut tôt ou tard dissiper la confusion ; l'*autonomie* n'est que l'ordre

moral, indépendant de l'enchaînement de l'ordre sensible ; il faut passer à la *liberté*. Le travail était déjà fait dans l'esprit de Kant ; il n'a jamais douté que la loi morale commandât à la volonté autrement que les lois de l'esprit à l'entendement et à la sensibilité ; mais, s'il l'avait dit dès le début, le mouvement continu, qui enchaîne la *Critique de la raison pratique* à la *Critique de la raison pure*, n'aurait pas entraîné la conviction, ou aurait perçu tout de suite le saut brusque qu'il faut faire.

Le problème de la liberté (passage de l'*analytique* à la *dialectique*) fournit l'occasion voulue. Kant nous dissimule d'abord, comme nous l'avons montré, le *postulat*, sous la forme d'un *raisonnement*, qui lui permet subrepticement de transporter, dans la relation entre la forme nécessaire et la volonté, cette idée de commandement, qui, dans les mots, ressemble à celle de nécessité. Ces subterfuges ne sont pas conscients, bien entendu ; Kant ne cherche pas à nous tromper ; mais son désir est si fort de fondre ensemble son rationalisme et son piétisme fondamentaux, qu'il se convainc et se trompe lui-même sans s'en apercevoir.

Et une fois en possession de la liberté, sa conception de l'impératif apparaît alors complètement dans sa véritable signification, qui avait échappé jusque-là au lecteur non prévenu : celle d'un *compromis* entre l'idée de commandement et celle de nécessité.

Dans l'idée de *nécessité*, qui exprime l'action des formes de l'esprit et de la sensibilité, Kant a introduit l'idée de liberté, et admis, en vertu d'un postulat, d'un décret, que la forme de la volonté, étant acceptée librement par celle-ci, agissait non en vertu d'une nécessité proprement dite, mais d'un commandement, que la volonté peut à son gré suivre ou rejeter. Dans l'idée de *commandement*, il a supprimé l'autorité qui commande ; il a posé une relation directe entre le commandement et la volonté, sans l'intermédiaire d'une personne qui commande, rapprochant le commandement de la nécessité. Il a abouti en somme à un concept bâtard, qui n'est ni une véritable nécessité ni un véritable commandement, concept inintelligible et qui ressemble étrangement à la notion indécise et confuse que nous avons trouvée dans la conscience rudimentaire des peuples les plus primitifs et dans celle des hommes qui agissent par automatisme, sans aucune réflexion.

Est-ce là un progrès ? Certes non ; comme je l'ai dit, c'est une

régression : régression *intellectuelle*, car l'intelligence se développe précisément en dégageant les concepts de leur indétermination primitive ; régression *morale*, car l'évolution morale tend à substituer des mobiles et des motifs de plus en plus conscients à l'obligation obscure qui fait agir sans raison, à substituer l'assentiment, assentiment de la raison et du cœur, à la contrainte aveugle[1].

Quoi qu'il en soit, ce fait unique, *a priori*, universel et nécessaire de la raison pratique, qui est le fondement de tout son système de morale, n'est bien ni unique, ni *a priori*, ni universel, ni nécessaire. C'est une construction *a posteriori* sur les idées premières de commandement et de nécessité ; cette construction ne s'impose en vertu d'aucune nécessité logique ni morale ; elle est loin, comme je le montrerai dans la deuxième partie de ce travail, d'être commune à tous les hommes ; elle est au contraire tout à fait exceptionnelle et paradoxale, les hommes ayant toujours conçu et concevant toujours le devoir soit comme la conformité des actes aux ordres des divinités, soit comme l'adhésion, sans contrainte, de l'intelligence et du sentiment à ce qu'ils croient être le bien ou le meilleur.

Et si l'impératif catégorique n'est ni unique ni *a priori*, ni nécessaire, ni universel, que reste-t-il pour fonder la morale dans le système de Kant ? Il a éliminé tous les autres principes de détermination de la volonté et les a tous placés sur le même rang, sans nous offrir aucun ordre de distinction, de valeur ou d'hiérarchie entre eux. Il ne reste identiquement rien. Une fois mise en doute l'absolue nécessité des principes de la science, l'édifice de la *Critique de la raison pure* s'affaisse, pour ne laisser place qu'au scepticisme. Enlevez à l'impératif son caractère *a priori*, universel et nécessaire, l'édifice de la *Critique de la raison pratique* s'écroule à son tour ; ses matériaux si artificiellement assemblés ne sont plus que désordre et anarchie ; il ne reste plus que l'amoralisme.

1. Voir plus bas, p. 246, 248, 251.

CHAPITRE V

LA MORALE PRATIQUE DE KANT — LA MÉTAPHYSIQUE DE LA VERTU

1. La morale pratique de Kant. — 2. La métaphysique de la vertu. Introduction. — 3. La perfection de soi-même et le bonheur d'autrui. — 4. Détermination des devoirs de vertu. — 5. Les devoirs particuliers. — 6. Le suicide. — 7. La violation d'une promesse. Le mensonge. — 8. L'action faite par plaisir. — 9. L'indifférence aux malheurs d'autrui. — 10. Conclusions sur la métaphysique de la vertu. — 11. La casuistique de Kant. — 12. Les devoirs d'obligation large et les devoirs d'obligation stricte.

1. LA MORALE PRATIQUE DE KANT

Kant ne s'est pas contenté de poser dans ses deux ouvrages de morale théorique, les *Fondements de la métaphysique des mœurs* et la *Critique de la raison pratique*, les principes premiers de la moralité, comme, dans la *Critique de la raison pure* et les *Prolégomènes à toute métaphysique future*, les principes premiers de la connaissance.

Ces ouvrages avaient pour objet de « déblayer et d'aplanir le terrain[1] », sur lequel il se proposait d'édifier une *métaphysique* de toutes les connaissances et de toute la vie, c'est-à-dire, comme il nous le dit lui-même, « un système de connaissances entièrement *a priori*, fondées sur de purs concepts[2] », au moyen des principes qu'il a « découverts » et qui « dérivent également de simples concepts purs, sans que rien d'expérimental, pas même une intuition particulière, propre à conduire à une expérience déterminée,

1. *Préface* de la première édition de la *Critique de la raison pure*, 1781, trad. citée, p. 12.
2. Introduction de la *Métaphysique du droit*, trad. Barni, Paris, 1855, p. 22.

puisse avoir sur eux quelque influence pour les étendre et les augmenter[1] ».

C'est formidable ! Cela semble aujourd'hui, après l'immense développement des sciences expérimentales, une sorte de folie de l'absolu, d'aberration de l'esprit géométrique, une espèce de machine colossale, qui tournerait à vide et qui, sans qu'on y ait rien mis, fabriquerait toute la connaissance et tous les principes de la vie[2].

Cette reconstruction du monde et de la vie morale, cette *Architectonique,* suivant l'expression de Kant, devait se diviser en deux grandes séries : la *Métaphysique de la nature,* comportant quatre parties, ontologie, physiologie, cosmologie et théologie rationnelles, et la *Métaphysique des mœurs,* qui se scinde en deux parties seulement : la *Métaphysique du droit* et la *Métaphysique de la vertu.*

Kant n'a fait qu'ébaucher le premier de ces édifices. Les *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature,* publiés en 1786, n'en sont que l'antichambre, l'introduction. La suite de sa pensée est interrompue d'abord par la *Critique de la raison pratique* (1788), puis par l'établissement de deux autres *critiques,* que j'ai déjà mentionnées : le *fondement de la métaphysique du goût,* annoncé en 1787 et publié en 1790 sous le titre de *Critique du jugement,* et le *fondement de la religion* : *La religion dans les limites de la simple raison* (1793). Pendant cette dernière période de sa vie, les préoccupations morales, je l'ai dit, sont au premier plan ; il abandonne provisoirement la métaphysique de la nature, pour se consacrer à la métaphysique des mœurs, qu'il achève en 1797. Mais il s'inquiète toujours de terminer son œuvre incomplète et laisse interrompu sur sa table, le jour de sa mort (1804), à quatre-vingts ans, un manuscrit de cent cinquante feuillets : *Passage des premiers principes métaphysiques de la science de la nature à la physique,* où il cherche à établir, par son système de développements de concepts *a priori,* les notions de l'éther, de la matière pondérable, des corps simples et composés, des trois états,

1. Préface de la première édition de la *Critique de la raison pure,* p. 12.

2. Il y a lieu de noter que la tendance à présenter les faits sous une forme rationnelle et générale est très caractéristique de l'esprit de notre XVIIe et surtout de notre XVIIIe siècle. Mais aucun de nos philosophes, de nos penseurs n'a jamais prétendu pousser la logique jusqu'à de tels excès. Ni Montesquieu, ni Voltaire, ni les encyclopédistes ne veulent éliminer les faits d'expérience.

solide, liquide, gazeux, de la cohésion, de l'élasticité, du frottement, de la capillarité, de l'attraction et de la répulsion, qui lui ont été fournis par la science de Newton. Il se proposait, dans une seconde partie de ce *Passage... à la physique,* de reconstruire, de la même manière, la genèse du système planétaire. C'est alors que la mort a arrêté son labeur.

Nous n'avons pas à le regretter. Cette construction abstraite, qui n'a que l'apparence de la logique et de la rigueur, n'est au fond, autant qu'on peut en juger par ce qu'il en existe, qu'une simple traduction, dans le langage de la métaphysique kantienne, des idées et des faits découverts par les grands savants de la Renaissance, des XVIIe et XVIIIe siècles, et n'apporte aucun éclaircissement sur le mode de formation de ces connaissances, ni sur leur validité ; œuvre stérile et vaine, de l'aveu de tous, sénile même disent quelques-uns, travail d'écolier ou de vieillard.

Il n'en est guère autrement de la *Métaphysique des mœurs.* Mais nous sommes ici en présence d'un ouvrage achevé, complété même par certains opuscules, comme le *Traité sur la paix perpétuelle* (1795), qui forme dans le monde de la morale un pendant à la *Métaphysique de la nature* dans le monde matériel.

La pensée de Kant suit infatigablement son développement parallèle et dichotomique. La méthode est la même : ce sont toujours des séries de raisonnements pseudo-logiques, très laborieux, qui ne consistent en rien autre qu'à habiller dans une langue pénible, hérissée de termes abstraits empruntés aux deux premières critiques et entremêlée d'interminables incidentes et de parenthèses, les idées morales et politiques que la morale chrétienne, les philosophes anglais et français, les grands politiques, les grands juristes du XVIIIe siècle avaient dégagées. Cette *matière* joue le rôle de la physique de Newton dans la *Métaphysique de la nature.* Les deux édifices se correspondent symétriquement, forme et matière, comme la *Critique de la raison pratique* à la *Critique de la raison pure,* comme les *Fondements de la métaphysique des mœurs* aux *Prolégomènes à toute métaphysique future.*

Les deux rouages de l'horloge kœnigsbergeoise, le piétisme et le rationalisme, ont été enveloppés, de 1781 à 1788, par les grandes mécaniques des deux critiques. Celles-ci à leur tour, comme les dessins géométriques que les enfants se plaisent à

entourer de réseaux de lignes symétriques et toujours plus nombreuses, s'augmentent de mécanismes nouveaux plus vastes, mais construits sur le même type, avec la même méthode, la même monotonie. L'horloge ne fait que croître automatiquement en proportions ; elle devient colossale ; mais ses aiguilles, figées à jamais dans l'absolu marquent toujours minuit pour l'éternité, parce que l'horloger n'a oublié dans sa construction qu'un petit élément, qui en est le moteur : la vie, l'individualité.

La *Métaphysique des mœurs* se compose de deux parties, la *Métaphysique du droit* et la *Métaphysique de la vertu*[1]. Pour établir, en les déterminant par les principes de la *Critique de la raison pratique,* toutes les règles de la vie morale, Kant procède dès l'abord suivant sa pratique dualiste : il distingue la loi elle-même et l'intention de se conformer à la loi.

Les actes qui sont accomplis simplement *en conformité* avec la loi, indépendamment de l'intention qui les anime, appartiennent à ce qu'il appelle la *légalité* ; c'est le domaine du droit, qui ne concerne que les rapports *extérieurs* des personnes, abstraction faite de la volonté de se conformer ou non à la loi. Ce domaine est régi par la législation juridique, défini et traité par la *Métaphysique du droit* (1797). Les actes, accomplis en vertu même de la loi et avec l'intention de s'y conformer, sont les actes moraux proprement dits et constituent l'éthique ou la vertu, que Kant étudie dans la *Métaphysique de la vertu* publiée la même année.

Je commence par la seconde, dont les rapports sont plus étroits avec la morale théorique de Kant.

2. LA MÉTAPHYSIQUE DE LA VERTU. INTRODUCTION

Kant a montré longuement et avec insistance, dans ses deux grands ouvrages sur les fondements de la morale, que le devoir ne

1. Les titres exacts sont : *Metaphysik der Sitten in zwei Theilen* (*Métaphysique des mœurs en deux parties*), dont l'une est intitulée : *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (*Premiers fondements métaphysiques de la doctrine du droit*) et l'autre : *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* (*Premiers fondements métaphysiques de la doctrine de la vertu*). J'ai adopté dans toute la suite les traductions abrégées : *Métaphysique du droit* et *Métaphysique de la vertu*, qui retiennent l'essentiel et sont moins pesantes. Ne pas confondre la *Métaphysique des mœurs* (1797) avec les *Fondements de la métaphysique des mœurs* (*Grundlegung sur Metaphysik der Sitten*), publiés en 1785 et analysés plus haut, ch. II.

peut pas être déterminé par des fins, mais seulement par la forme *a priori* de la raison pratique; les fins appartiennent au monde de l'empirisme et de l'*hétéronomie*. « Toutes les fois que, pour prescrire à la volonté la règle qui doit la déterminer, on s'adresse à l'objet de cette volonté, cette règle n'est qu'hétéronomie... Que l'objet détermine la volonté par l'inclination ou par l'intermédiaire de la raison,... la volonté dans tous ces cas ne se détermine pas *immédiatement* par la seule idée de l'action... La volonté absolument bonne, dont le principe doit être un impératif catégorique, *reste donc indéterminée à l'égard de tous les objets et ne contient que la forme du vouloir en général* et c'est en cela que consiste l'autonomie[1]... Ce qui est essentiel dans la valeur morale des actions c'est que la loi morale détermine *immédiatement* la volonté. Si la détermination de la volonté se produit à vrai dire conformément à la loi, mais seulement par le moyen d'un sentiment *de quelque espèce qu'il soit,*... par conséquent si elle ne se produit pas en vue de la loi, l'acte ne possède pas de moralité[2]... Une fin est un objet qui précède la détermination de la volonté,... *elle est toujours empirique* et par conséquent... ne peut *jamais* servir comme principe pur rationnel de la doctrine des mœurs et du devoir... De cela il résulte que tous les principes ici posés (éducation, constitution civile, sentiment physique, sentiment moral, perfection, volonté de Dieu) sont matériels... et qu'étant tout à fait incapables de fournir la loi suprême des mœurs, le principe pratique formel de la raison pure, d'après lequel *la simple forme* d'une législation universelle... doit fournir le principe suprême et immédiat de la détermination de volonté, est le *seul* principe possible qui soit capable de fournir des impératifs catégoriques, c'est-à-dire des lois pratiques, qui fassent des actions un devoir et servir de principe à la moralité[3]. »

La *Métaphysique de la vertu* ne pose pas autrement la question. L'objet de cette métaphysique est de déterminer « un système de concepts rationnels purs, indépendants de toute condition empirique[4]... Il n'y a point de principe moral qui se fonde sur un sen-

1. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Lachelier, p. 91, 92.
2. *Critique de la raison pratique*, trad. Picavet, p. 127.
3. *Ibid.*, p. 68-69.
4. *Éléments métaphysiques de la doctrine de la vertu*, trad. J. Barni, Paris,

timent. Que l'on parte d'un sentiment..., de la matière de la volonté, de son but et non de sa forme, c'est-à-dire de la loi,... la doctrine de la vertu... sera corrompue dans sa source[1] ». Et Kant y présente la formule de la loi sous une forme tout à fait équivalente aux précédentes : « Agis suivant une maxime dont chacun puisse se proposer la fin suivant une loi générale[2]. »

Cette introduction des fins peut prêter à confusion. Il importe de l'éviter. Kant n'a jamais nié que les actions des hommes eussent des fins, ni que ces fins pussent être poursuivies légitimement. La morale a, en effet, une matière, comme une forme, de même que la connaissance a une matière : les impressions des sens, et des formes : l'espace et le temps, les catégories et les principes de l'entendement.

Mais, de même que la connaissance ne résulte à aucun degré des impressions des sens, la moralité ne peut pour Kant emprunter aucune valeur morale aux fins. L'objet de la *Métaphysique des mœurs* n'est donc pas, comme on pourrait le croire par un examen superficiel de la doctrine de Kant, de déduire la matière de la forme, les fins de la loi ; ces fins, cette matière existent indépendamment de la loi. Mais : 1° la loi et la loi seule permet de déterminer dans cette matière, qui en elle-même ne comporte aucun principe moral de différenciation, qui moralement est indifférente, les principes d'action qui doivent être suivis, c'est-à-dire ceux qui peuvent être universalisés sans contradiction ; 2° ces principes ne devront jamais être voulus pour eux-mêmes, mais seulement par devoir, par volonté de se conformer à la loi.

La forme reste donc le principe unique de *détermination* morale et le principe unique de *signification* morale.

C'est bien ce que Kant précise au début de sa *Métaphysique de la vertu* : « L'Éthique ne saurait *partir* des fins que l'homme peut se proposer ; car ses fins ne seraient pour ses maximes que des principes empiriques d'où ne pourrait sortir aucune idée de devoir, le concept catégorique de devoir ayant *uniquement* sa raison dans la raison pure et c'est pourquoi, si les maximes étaient tirées de ces

1855, p. 3. Cette traduction du titre est celle de Barni ; voir plus haut, p. 128, n. 1.

1. *Ibid.*, p. 13.

2. *Ibid.*, p. 38.

fins qui sont *toutes* intéressées, il ne pourrait être question de l'idée du devoir. Ce sera donc le concept de devoir, qui nous conduira à des fins et fondera sur des principes moraux les maximes à suivre relatives aux fins que nous devons nous proposer[1] ». Ce n'est là qu'une répétition de ce qu'il n'a cessé de nous dire dans la *Critique de la raison pratique :* « le concept du bien et du mal ne peut être déterminé avant la loi morale mais seulement après cette loi et *par elle* ».

A quelles fins la raison pratique va-t-elle nous conduire et à quelles conditions les suivrons-nous « moralement » ?

3. LA PERFECTION DE SOI-MÊME ET LE BONHEUR D'AUTRUI

Ces fins, nous dit d'abord Kant, sont d'une façon très générale : « *la perfection de soi-même et le bonheur d'autrui* ». Ces fins, fort élevées assurément, sont empruntées par Kant à la morale chrétienne, dont elles résument les vertus. Mais ce qui nous intéresse c'est de savoir comment Kant procède pour les établir et les justifier dans son système. Il est évident que ces fins peuvent être généralisées sans contradiction. Elles *peuvent* donc être des fins morales. Mais pourquoi *doivent*-elles être poursuivies ?

Les explications de Kant sont très vagues et très décevantes sur ce point essentiel.

Prenons la perfection. Il est certain qu'en cherchant la perfection de nous-même, nous agissons « selon une maxime dont chacun peut se proposer la fin suivant une loi générale ». Mais pourquoi est-ce un devoir de la rechercher ?

C'est, répond Kant, que le développement de certaines de nos facultés rend possible dans l'homme la loi du devoir ; ce perfectionnement « le rend digne de l'humanité qui réside en lui ». Nous savons ce qu'il entend par *humanité* : c'est l'homme en tant qu'il obéit à la loi du devoir. Aussi la perfection de soi ne consiste-t-elle pas pour Kant dans l'épanouissement de notre nature d'une façon générale et encore moins dans l'épanouissement de nos facultés de sentir, mais : 1° dans la culture de l'intelligence, « faculté qui fournit les concepts, par conséquent *aussi* ceux qui

1. *Ibid.*, p. 16-17.

se rapportent au devoir » ;... 2° « dans la culture de la volonté,... qui se donne la loi comme mobile de ses actions, quand l'homme agit conformément au devoir et obéit à cette loi par devoir, ce qui est, en matière de pratique morale, la perfection intérieure[1] ».

Ces explications sont peu satisfaisantes et ressemblent tout au moins partiellement à une tautologie. Si la perfection n'est *rien autre* que d'obéir à la loi, puisqu'il faut obéir à la loi, la perfection est un devoir ; ce n'est que répéter la même chose avec d'autres mots ; nous n'avons pas fait un pas. Nous tournons sur nous-mêmes.

Mais admettons que la perfection soit dans le développement complet de notre intelligence et de notre volonté, comme conditions qui rendent possible l'affirmation de la loi du devoir ; nous nous heurtons alors à des inconséquences et à plusieurs difficultés.

Quand l'intelligence et la volonté tendent vers autre chose que le devoir, elles appartiennent, en effet, au monde des phénomènes ; nous ne sommes donc pas libres de les développer, puisque dans ce monde tout est rigoureusement déterminé. En outre, Kant nous a présenté la loi de la volonté comme un principe unique, absolument premier, *a priori,* indépendant de toute expérience, affirmé pour lui-même, sans autre motif, ni mobile ; or voici que ce fait absolument premier et *indépendant, dépendrait* du perfectionnement de l'intelligence et de la volonté !

En troisième lieu, on ne voit pas très bien pourquoi, si l'homme veut déjà la loi du devoir, il a besoin d'en vouloir une condition ; et, s'il ne la veut pas, on ne le persuadera pas qu'il doive, pour la vouloir, en rechercher la condition. Dira-t-on qu'en développant son intelligence et sa volonté, il s'exerce à repousser les inclinations qui, pratiquement, font obstacle au triomphe de la loi morale ? Mais alors, sans reprendre les inconséquences indiquées plus haut, il faudrait au moins montrer comment le perfectionnement de l'intelligence et de la volonté *en général* contribue à faire triompher cette loi morale.

Or ce n'est pas par l'intelligence que l'homme est amené à vouloir la loi morale de Kant ; cette loi, il doit l'affirmer *immédiatement,* sans motifs, ni mobiles, sans raison ; elle dépasse en effet

1. *Ibid.*, p. 23-24.

l'entendement. On ne voit pas du tout comment le développement de l'entendement, avec ses motifs et ses mobiles, y aidera ; il risquera bien plutôt de nous montrer une foule de raisons pour lesquelles la loi morale n'est ni unique, ni *a priori*, ni nécessaire, ni universelle ! C'est précisément ce qui nous est arrivé dans le chapitre précédent !

Il en est de même de la volonté en général ; pourquoi son exercice serait-il favorable au développement d'une tendance plutôt que d'une autre, de la loi morale plutôt que d'une loi empirique quelconque ?

En réalité, je crois, autant que permet de le conjecturer l'indécision du texte, que, dans son usage du mot perfection, Kant a glissé insensiblement du sens étroit au sens large : de la perfection conçue comme réalisation de la loi du devoir, à la perfection générale de la volonté et de l'intelligence. Il a joué sur le mot de perfection. Au premier sens, il est certain que, dans son système, la perfection est bien un devoir ; mais ce n'est pas un devoir nouveau, c'est toujours le même. Dans le second, nous avançons, mais nous ne voyons plus pourquoi la perfection serait un devoir et même elle ne peut l'être sans inconséquences.

Enfin il y a lieu de noter que, dans les deux cas, la perfection ne concerne que l'intelligence et la volonté ; les sentiments lui sont étrangers. Le perfectionnement de la vie des sens et du cœur est toujours en dehors de la vie morale : rien ne permet de différencier moralement un sentiment d'un autre, d'établir entre eux un ordre de préférence, de valeur ou de perfectionnement. Kant est bien sur ce point resté conséquent avec lui-même. Mais à quel prix ! En se mettant en opposition avec la notion essentielle et commune à toutes les morales. Aucun moraliste en effet n'admettra jamais que l'amour du prochain ou l'amour de Dieu soient moralement équivalents à la haine, ou à l'amour de soi-même. Kant ne nous fournit donc aucun critérium, aucun principe pour régler le vaste domaine de la vie des sentiments, qui est essentiellement le domaine moral.

Kant n'est pas plus heureux à l'égard du bonheur des autres. L'affirmation de ce bonheur, posée comme un devoir, donne prise à des difficultés du même ordre et à des difficultés plus grandes encore.

Si l'on peut concevoir en effet, à la rigueur, que la perfection de soi-même soit une condition favorable à la suprématie du devoir (pourvu qu'on ne précise pas trop ce qu'on entend par perfection), on ne voit pas du tout comment le bonheur des autres réalise cette condition. Est-ce pour eux ? Non, car le bonheur n'a aucune valeur de moralité. Est-ce pour soi ? Mais alors comment ma loi du devoir peut-elle dépendre de ce bonheur, à moins d'admettre précisément ce qu'il faut démontrer ?

D'autre part, rechercher ce bonheur par pur devoir et non pas pour que le genre humain soit heureux, ni par bonté pour lui, ne nous fait point non plus avancer d'un pas ; l'on ne voit même pas pourquoi nous ne rechercherions pas par devoir son malheur, qui serait une condition plus favorable pour lui, dans le système de Kant, à l'exercice de l'impératif. Et si ce n'est pas par pur devoir, mais par bonté, il faut expliquer pourquoi la bonté favorise la loi du devoir ; ce qui n'est pas possible et est même contraire aux prémisses dans le système kantien.

Mais il y a une difficulté de plus. « Quoique le bonheur personnel soit une fin que poursuivent tous les hommes, on ne peut sans contradiction considérer cette fin comme un devoir... *car le devoir implique une contrainte exercée pour un but qu'on ne suit pas volontiers ;* il est donc contradictoire de dire qu'on est obligé de travailler de toutes ses forces à son propre bonheur[1]. » Nous connaissons cette théorie ; elle a ici une singulière conséquence : pour que la recherche du bonheur des autres soit un devoir, il faut qu'on ne le recherche pas *volontiers,* qu'il y ait *contrainte* vis-à-vis de soi-même, donc qu'on ne soit pas *porté* à rechercher leur bonheur par bonté ou par sympathie pour eux. L'accomplissement de ce devoir suppose donc une condition, que les morales ordinaires et la morale chrétienne plus que toute autre, considèrent franchement comme immorale : *ne pas aimer son prochain.* Voilà jusqu'à quel paradoxe Kant nous conduit.

Enfin, comme le bonheur ne dépend pas de nous, puisqu'il est engagé tout entier dans le monde des phénomènes et que, d'après la théorie du souverain bien, il appartient à Dieu seul de nous le donner en partage, on ne voit pas du tout comment il nous est

1. *Ibid.*, p. 21-22.

possible de le donner aux autres ou aux autres de nous le donner à nous-mêmes ; notre bonne volonté, si parfaite que soit sa conformité à la loi du devoir, ne peut réussir à modifier l'inflexible trame de la nécessité. Ce n'est pas très encourageant. Le bonheur des autres est une fin toute chimérique ; c'est Dieu qu'il faudrait convaincre, c'est de lui qu'il faudrait l'obtenir. Mais nous ne savons rien de ce qu'il est, ni de ce qu'il veut, et encore bien moins comment agir sur lui.

Toute cette théorie n'est donc qu'un tissu de difficultés et d'inconséquences.

Après ces généralités, Kant présente des considérations relatives aux devoirs d'obligation large et aux devoirs d'obligation étroite, sur lesquels je reviendrai, et achève son introduction en développant de nouveau cette thèse que les divers sentiments : « sentiment moral, conscience, amour du prochain, respect de soi-même [1] » ne peuvent fournir l'objet d'aucun devoir ; « il ne peut y avoir de devoir qui oblige à les acquérir, car ce ne sont pas des conditions objectives servant de fondement à la moralité [2] ». Il passe ensuite à l'étude détaillée des divers devoirs particuliers.

4. DÉTERMINATION DES DEVOIRS DE VERTU

Voyons d'abord l'aspect qu'offre la construction dans son ensemble ; nous examinerons ensuite, sur quelques exemples, comment les lois générales de la raison pratique permettent de *déterminer* ces devoirs et quelle *signification* morale elles leur donnent.

Kant divise les devoirs, suivant l'usage traditionnel, en devoirs envers soi-même et en devoirs envers les autres hommes. Les devoirs envers Dieu disparaissent nécessairement, puisque la réalité objective de Dieu n'est pas un objet de connaissance. Les devoirs envers soi-même comportent des obligations négatives ou restrictives et des obligations positives ; d'autre part on peut les classer, d'après Kant, suivant qu'ils concernent l'homme « en tant qu'animal » ou l'homme « en tant que personne morale » ; il en est de même des obligations envers les autres hommes. On arrive ainsi à un tableau des devoirs, qui rappelle celui des catégories :

1. *Ibid.*, p. 43.
2. *Ibid.*, p. 43.

DEVOIRS ENVERS SOI-MÊME

NÉGATIFS		POSITIFS	
comme animal	comme personne morale	comme animal	comme personne morale
Suicide Souillure morale « Abrutissement alimentaire »	Mensonge Avarice Fausse humilité	Perfection naturelle	Perfection morale

DEVOIRS ENVERS AUTRUI

COMME ANIMAL : AMOUR	COMME PERSONNE : RESPECT
Bienfaisance Reconnaissance Sympathie	Modestie Dignité Estime

Ce tableau ne brille ni par l'originalité, ni par la composition, ni par la netteté de la pensée. La distinction des devoirs envers soi et envers autrui est logique, mais banale. Celle des devoirs négatifs et des devoirs positifs est très arbitraire : car à tout devoir positif correspond un devoir négatif et réciproquement ; la répartition en est donc nécessairement artificielle. Enfin celle de l'homme, considéré comme animal et comme personne morale, est peu philosophique ; elle est empruntée à la division chrétienne des devoirs envers le corps et envers l'esprit, le corps ayant ici, conformément aux tendances piétistes de Kant, une extension beaucoup plus considérable que dans la doctrine courante.

Quant au contenu, il est assez vague et sans cohésion logique. On y remarquera surtout l'absence de deux grands devoirs, dont l'un au moins est considérable : la justice et l'amitié, ainsi que la suppression de tout équivalent des devoirs religieux. De l'amitié, Kant dit quelques mots vers la fin de son travail [1] ; mais de la justice il n'est question nulle part, la justice ne figure pas parmi les devoirs de vertu. Le concept de vertu est, en effet, emprunté tout entier par Kant à la morale chrétienne évangélique, et l'on sait combien, dans cette morale, la justice cède le pas à la charité. Il est singulier que le rationalisme si cher à Kant ne l'ait pas amené à affirmer cette vertu de la justice, qui est la plus ration-

1. *Ibid.*, p. 153 et suiv.

nelle des vertus. C'est que l'évangélisme lui fournit ici tous ses cadres, mais les cadres seulement, car le sentiment évangélique lui-même fait complètement défaut dans la morale de Kant : la charité, comme sentiment, est encore moins un devoir que ne l'est la justice. Nous verrons, en effet, que certaines formes extérieures de la justice sont admises par Kant comme des devoirs de droit, c'est-à-dire qu'elles doivent être conformes à la loi, sans qu'il soit nécessaire que l'intention y corresponde ; mais l'amour du prochain, comme l'amour de Dieu, sont rigoureusement exclus du système.

Le rationalisme et le piétisme de Kant se sont ici fait tort mutuellement : le rationalisme, dans le sens où il le pratique, lui a fait éliminer la charité, en tant que sentiment, vertu éminemment évangélique ; le piétisme lui a fait écarter la justice, vertu plus particulièrement rationnelle. Ce dualisme, c'est, nous l'avons vu, le principe même de toute son œuvre ; sans lui elle n'existerait pas, elle se confondrait avec quelqu'une des philosophies et morales antérieures ; il est en même temps le vice caché, qui la mine toute entière.

Mais pénétrons maintenant avec Kant à l'intérieur de son édifice de la vertu, en étudiant sa détermination des devoirs particuliers.

5. LES DEVOIRS PARTICULIERS

Le problème est, comme nous le savons, de montrer comment la forme de la morale en *détermine* la matière, comment le principe : « Agis suivant une maxime dont chacun puisse se proposer la fin suivant une loi générale » permet de *discriminer*, parmi les nombreuses fins que peuvent se proposer les hommes, celles qui sont compatibles avec lui et de préciser dans quel sens ces fins ont une valeur morale.

Sur le premier point nous nous trouvons, dès le début de notre examen, en présence de la fameuse accusation que Schopenhauer, le premier, a dressée contre Kant et qui a été reprise souvent depuis.

1. Voir plus bas, p. 392, 404, comment, d'après ses biographes et ses lettres, Kant concevait et pratiquait l'amitié.

Kant, dit Schopenhauer, aurait commis, dans sa détermination des devoirs, un illogisme, qui ferait de cette détermination toute entière une véritable duperie. La méthode qu'il applique, consiste en effet dans chaque cas à généraliser une maxime et à examiner les conséquences de la maxime ainsi généralisée ; si ces conséquences sont inadmissibles la maxime est à rejeter, si elles sont admissibles la maxime peut devenir une règle morale. Mais en vertu de quoi une maxime générale est-elle admissible ou doit-elle être rejetée ? Si c'est en vertu des principes mêmes qu'il s'agit d'établir, ou en vertu des considérations d'utilité, de convenance ou de sentiment (sentiment moral ou autres), auxquelles Kant a enlevé tout caractère moral, c'est tomber dans une faute grossière : le cercle vicieux ou la contradiction. Rejeter une conséquence, parce qu'elle est *moralement* inadmissible, c'est répondre à la question par la question même : pourquoi est-elle moralement inadmissible ? C'est un cercle vicieux. La justifier ou la condamner par la considération d'un intérêt, d'un sentiment ou d'un ordre idéal, qui ont été par hypothèse exclus de la détermination de la moralité, c'est une contradiction. C'est ce que Schopenhauer a reproché à Kant : Kant n'aurait jamais fait de choix entre les maximes à adopter et les maximes à rejeter qu'en invoquant les principes mêmes qu'il se propose d'établir ou ceux qu'il a éliminés.

Ce reproche très grave, qui ne tend à rien moins qu'à ruiner complètement toute la *Métaphysique des mœurs* et l'effort de Kant pour dresser une morale sur un principe rationnel, est à la fois faux et vrai. Il est faux en théorie, en ce sens que Kant a presque toujours cherché à éviter de recourir à ces considérations pour justifier les conséquences d'une maxime ; toujours il *s'efforce* de nous montrer que, si les conséquences d'une maxime doivent être rejetées, c'est *uniquement* parce qu'elles sont en *contradiction* avec l'idée qu'exprime la maxime, avec le but vers lequel elle tend. Mais elle est vraie en pratique : dans la plupart des cas, cette contradiction n'existe pas et Kant, sous cette apparence de logique qui lui est si familière, introduit subrepticement, ou même d'une façon plus ou moins explicite, les considérations qu'il cherche à établir ou qu'il a éliminées.

Il serait fastidieux de prendre un à un tous les cas qu'il envi-

sage. Je me tiendrai à ceux qu'il a déjà présentés dans ses ouvrages théoriques et dont j'avais réservé l'examen[1]; ce sont les plus importants, ceux auxquels il s'est le plus appliqué : le suicide, le mensonge ou la violation d'une promesse, l'action faite uniquement par plaisir, l'indifférence aux malheurs d'autrui.

6. — LE SUICIDE

La généralisation de la maxime du suicide est la suivante : tout homme dont la vie, en se prolongeant, le menace de plus de maux qu'elle ne lui procure de joies, est en droit de l'abréger. En faisant cette généralisation « je m'aperçois bien vite, dit Kant dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*[2], qu'une nature dont la loi serait de détruire la vie, en vertu de ce même sentiment dont l'objet est précisément de nous exciter à la conserver, se *contredirait* elle-même et par suite n'existerait pas comme nature ». Nous nous tuons, dit-il en substance, parce que nous ne pouvons pas supporter la vie, *c'est-à-dire* en vertu du sentiment qui nous porte à vivre, ce qui est absurde.

Ce qui est absurde, c'est bien le raisonnement de Kant ! Nous aimons la vie, c'est un premier fait; nous souffrons à tel point que nous voulons l'abréger, c'en est un second. Nous aimons donc et nous condamnons à la fois la vie. Oui, mais il n'y a là aucune contradiction, car ce n'est pas *au même point de vue* que nous l'aimons et que nous la condamnons ; nous l'aimons pour ses joies, pour sa beauté, nous la condamnons pour ses maux. Pour qu'un jugement soit contradictoire, il faut qu'il affirme deux choses contraires au même point de vue; c'était déjà une règle élémentaire de la logique aristotélicienne. Que la vie soit à la fois bonne et mauvaise, c'est ce que personne ne nie; mais le concept de vie n'en est pas pour cela contradictoire, non plus que la vie elle-même, et Kant le sait mieux que tout autre, lui qui considère la nature humaine à la fois comme radicalement mauvaise et comme empreinte d'une sublime dignité.

1. Voir plus haut, p. 60.
2. Trad. Lachelier, p. 55.

Kant, dans le même ouvrage, reprend son raisonnement sous une autre forme, en partant du principe : « Agis toujours de manière à traiter l'humanité aussi bien en toi que dans les autres comme une fin et non comme un moyen » et raisonne ainsi : « Si pour échapper à une situation difficile, tu te détruis toi-même, tu te sers de ta personne comme d'un simple moyen pour conserver un état supportable et non pas comme d'une fin. » Mais le vice du raisonnement est toujours le même, il y a ici équivoque sur le mot « personne ». Ce qu'il faut prendre comme fin, dans l'homme, c'est la personne *morale*, l'humanité ; c'est elle qu'il est interdit de traiter comme une fin. La personne *physique* n'est pas une fin en soi. Or ce qu'on abrège, en se suicidant, c'est la personne physique et non la personne morale, qui est immortelle et appartient au monde des noumènes ; en se suicidant, on ne porte aucune atteinte à cette personne immortelle, *à moins précisément* que d'abréger la vie de la personne physique ne porte atteinte *moralement* à la personne morale. Mais c'est justement ce qu'il faut démontrer. Il y a donc ou un vice de raisonnement, ou une pétition de principe, dans cette nouvelle argumentation.

C'est sous cette seconde forme que Kant la présente dans sa *Métaphysique de la vertu*. Mais le raisonnement est encore plus confus : « Anéantir dans sa propre personne le sujet de la moralité c'est extirper du monde l'existence de la moralité, laquelle est pourtant une fin en soi ; par conséquent disposer de soi comme d'un pur instrument pour une fin arbitraire, c'est rabaisser l'humanité dans sa personne, *homo noumenon*, à laquelle pourtant était confiée la conservation de l'homme, *homo phœnomenon.* »

Première proposition : en se suicidant, l'homme sensible, l'homme phénomène, *fait disparaître* l'homme raisonnable, l'homme noumène ; deuxième proposition : en se suicidant, l'homme conçu en général *dispose* de l'homme noumène en faveur de l'homme phénomène.

Mais comment la disparition de la vie sensible, phénoménale, peut-elle faire disparaître la vie suprasensible, nouménale ? Est-ce qu'en se détruisant, l'homme sensible suiciderait en même temps son âme, l'homme immortel ? L'homme sensible aurait-il la faculté de supprimer l'immortalité ? Et en supprimant la vie sensible, en quoi dispose-t-il de l'homme suprasensible, si ce n'est en suppo-

sant, ce qu'il faut précisément montrer, que se tuer est une façon trop cavalière et immorale de traiter la dignité humaine ?

Schopenhauer n'a donc pas tout à fait tort : c'est en introduisant ce qu'il faut démontrer que Kant *achève* sa démonstration. Mais on ne peut pas lui reprocher de n'avoir pas *cherché* à rester logique.

Schopenhauer aurait eu complètement raison, si Kant avait raisonné comme on le fait souvent lorsqu'on présente de mémoire son argumentation de la façon suivante : le suicide est absurde, parce que, si tout le monde se suicidait, l'humanité disparaîtrait.

C'est autre chose. Dans ce cas on introduit expressément une considération fondée sur l'utilité : l'humanité est faite pour exister ; proposition qu'il faudrait d'ailleurs démontrer (car il y a eu des philosophies radicalement pessimistes) et démontrer avec les seules prémisses de Kant. Mais Kant n'a pas commis cette pétition de principe ; il se rendait certainement compte que sa maxime générale n'impliquait pas pour l'humanité, qui est radicalement corrompue en tant qu'existence sensible, la nécessité d'exister en tant que telle.

Cette généralisation serait en outre tout à fait inexacte : *je veux me suicider parce que la vie m'est insupportable* ne se généralise pas en : *tout le monde veut se suicider*. La formule correcte, et Kant l'a bien énoncée sous cette forme, est la suivante : *tous ceux qui jugent* (*à tort ou à raison*) *que la vie leur promet plus de peines que de joies sont en droit de se suicider*. Sous cette forme, la conséquence pratique, purement utilitaire, est simplement que tous les êtres se trouvant dans ces conditions disparaîtraient ; par suite, ne subsisteraient que ceux pour qui la somme des joies leur paraît l'emporter sur la somme des peines. Ce serait une sorte de sélection en faveur des hommes en qui la joie de vivre est plus fortement installée. Et si cette conséquence peut être considérée comme immorale à des points de vue que n'impliquent pas les principes premiers de Kant, elle n'a rien d'*absurde*.

Kant n'a donc établi d'aucune manière le devoir de se conserver soi-même, et il ne pouvait l'établir qu'en invoquant soit des arguments utilitaires, soit des sentiments moraux, qu'il a précisément éliminés de son système. De quelque façon qu'on prenne le raisonnement, le système est radicalement incapable d'interdire le suicide et de justifier cette interdiction.

7. LA VIOLATION D'UNE PROMESSE. LE MENSONGE

Le second exemple de Kant est très intéressant à discuter de son point de vue, le point de vue purement logique.

Un homme est réduit à emprunter, il ne le pourra que s'il promet de rendre ce qu'il veut emprunter. Il se propose de promettre avec l'intention de ne pas tenir sa promesse. « Généralisons, nous dit Kant : tout homme dans le besoin peut promettre n'importe quoi avec l'intention de ne pas tenir sa promesse. » Cherchons les conséquences. Voici comment Kant raisonne : « Je vois aussitôt... que cette maxime ne peut s'accorder avec elle-même et se *contredirait nécessairement, car*... elle rendrait *impossibles* les promesses elles-mêmes et l'objet qu'on se propose d'atteindre par leur moyen ; personne ne considérerait plus, en effet, une promesse comme telle et l'on rirait de ces déclarations comme d'un vain simulacre[1]. »

L'argument paraît ici plus solide ; il n'est néanmoins pas correct : si on le prend d'une façon vague, il aboutit à des conséquences qui ne sont incompatibles qu'avec l'*utilité* ; si on le prend d'une façon plus serrée, il n'implique pas à proprement parler *contradiction*.

D'une façon générale, il est certain qu'un homme connu pour ne pas tenir ses promesses n'est pas cru de ses semblables, il traite difficilement avec eux et perd leur estime. Mais ce ne sont là que des conséquences utilitaires et sentimentales, que Kant, encore fidèle à son intention logique, ne prend pas la peine de formuler. Il raisonne plus rigoureusement et prétend que la maxime est elle-même *contradictoire*.

Elle ne l'est certainement pas. Je n'en pourrais guère trouver de meilleure preuve que celle-ci : c'est rigoureusement ainsi que les choses se passent dans la société ; nous ne sommes jamais absolument certains et, bien souvent, nous ne sommes aucunement certains, lorsqu'on nous fait une promesse, que cette promesse sera tenue, n'ignorant pas qu'un grand nombre d'hommes ne se font pas scrupule, dans certains cas, de ne pas tenir leurs pro-

1. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Lachelier, p. 56.

messes, et nous ne savons pas ce qui, dans l'espèce, l'emportera du besoin de rompre la promesse ou du désir de passer pour sincère.

Lorsqu'une promesse est faite, il y a donc toujours quelque incertitude sur son accomplissement; nous sommes plus ou moins certains qu'elle sera tenue; nous ne le sommes jamais absolument. La maxime généralisée est en réalité la loi même de la vie en société. Et cependant on continue bien à faire des promesses. Il n'est donc en fait pas absurde d'en faire. Cela n'est pas non plus contradictoire, en droit, puisqu'il y a, par hypothèse, un doute dans l'esprit du co-contractant.

Pour que l'idée de promesse fût radicalement compromise et que faire une promesse fût réellement absurde, il aurait fallu, en effet, énoncer la proposition sous cette forme : toutes les promesses *seront toujours* rompues. Or, très correctement, ce n'est pas ainsi que Kant a généralisé la maxime; car ce n'est pas le problème qui se pose en pratique : la généralisation dont il cherche les conséquences est que tout homme *pourra* toujours, si le besoin l'emporte sur d'autres considérations, ne pas tenir sa promesse, il restera toujours un *doute* sur la question de savoir ce qui l'emportera, de l'intérêt de la rompre ou de l'intérêt (utilitaire ou moral) de la tenir; et c'est ce doute qui fait que, dans l'hypothèse, il n'est ni absurde, ni contradictoire de promettre.

Dans la *Métaphysique de la vertu,* Kant a repris la question sous la forme du mensonge. Il présente l'argument par rapport à la deuxième expression de son principe : traite toujours, en toi et dans les autres, l'humanité comme une fin et non comme un moyen, et son raisonnement consiste à énoncer que « l'homme, en tant qu'être moral (*homo noumenon*), ne peut se servir de lui-même en tant qu'être physique (*homo phœnomenon*), comme d'un moyen[1] », sans contredire le principe.

Mais ici encore il oublie la véritable forme du principe, telle qu'il l'avait posée dans ses ouvrages antérieurs. Il n'avait jamais dit que l'homme *moral* ne peut se servir de l'homme *physique* comme d'un moyen, mais seulement qu'il ne peut se servir de l'homme moral comme d'un moyen pour l'homme physique. Et c'est trop

1. *Métaphysique de la vertu, ibid.*, p. 89.

évident, car nous nous servons constamment de l'homme physique comme d'un moyen ; par exemple, d'un portefaix pour transporter nos malles, et je ne pense pas que Kant ait voulu nous l'interdire moralement. Ce n'est donc qu'en faussant sa maxime qu'il arrive à une conséquence inadmissible[1].

Mais laissons cela. Le problème est logiquement plus intéressant que Kant ne l'indique ; il n'a pas vu la véritable difficulté *logique,* que soulève la généralisation du mensonge ; les anciens l'avaient aperçue sans pouvoir la résoudre. Si la généralisation n'est présentée que sous la forme : tout le monde *peut* toujours mentir, la difficulté est la même qu'à l'égard des fausses promesses ; ce n'est qu'une difficulté *pratique,* avec laquelle nous avons tous à compter, chaque jour, dans la vie ; elle complique les relations sociales, exige de nous beaucoup de prudence et de discernement, crée une supériorité des esprits forts sur les naïfs, voilà tout. Mais la question mérite d'être poussée plus à fond. La généralisation complète est : « si un homme ment *toujours* » et sous cette forme le problème est assez difficile. C'est le fameux problème d'Épiménide de Crète, qu'a inventé le subtil génie de l'Hellade :

Epiménide de Crète disait que les Crétois mentent toujours, or il était Crétois, donc il mentait dans cette affirmation même, donc les Crétois ne sont pas des menteurs, donc il ne mentait pas... et ainsi de suite. Le raisonnement, qui aboutit à affirmer et à nier tour à tour, n'a pas de fin ; c'est un raisonnement correct et cependant absurde. Il soulève un problème de logique très délicat.

Un homme qui dit : je mens *toujours,* ne dit-il pas une absurdité ? Voilà la question. Et voici comment on peut y répondre.

Sous cette forme la proposition n'a *aucun sens,* elle ne se comprend pas, elle ne peut pas être discutée, le problème est indéterminé, comme on dit en mathématiques. Pour qu'on puisse la *comprendre,* il faut y introduire une précision : l'homme en question

1. On remarquera combien ces généralisations sont, en réalité, délicates. Seul un esprit assez délié peut s'y aventurer sans risquer de se tromper. La morale de Kant, loin d'être, comme on le prétend souvent et comme il le prétend lui-même, une morale pour tout le monde, est essentiellement une morale aristocratique, la morale de logiciens très exercés. Kant raisonne fort mal, il est vrai ; mais le commun des mortels n'en aurait pas moins de difficulté à le suivre, c'est ce que l'expérience a amplement prouvé : combien d'hommes et parmi les plus cultivés, sont allés jusqu'au bout de la *Critique de la raison pratique* et y ont trouvé un guide pour constituer leur moralité ? Voir plus bas, p, 341, 342.

ment toujours, c'est entendu, mais il faut encore préciser s'il excepte ou non l'affirmation même qu'il vient de faire. La proposition devient alors intelligible. Dans le premier cas, l'homme, en affirmant qu'il ment toujours, excepte cette affirmation elle-même ; cet homme est ce que Henri Poincaré a appelé un menteur du premier ordre[1]. Il peut dire aussi, et c'est le second cas : je mens toujours, même dans cette déclaration. Mais faisons attention : il y a ici une nouvelle affirmation complexe ; il faut y introduire de nouveau la distinction précédente, pour que la proposition ait un sens : cette fois le menteur n'excepte plus sa première affirmation, mais il faut qu'il dise s'il excepte ou non la seconde ; s'il l'excepte c'est un menteur du second ordre, sinon c'est un menteur du troisième, et ainsi de suite. On peut continuer de même jusqu'à un menteur du n^{me} ordre, n étant un nombre fini. Aucune des propositions n'est absurde ; l'analyse a dégagé ce qui, à première vue, paraissait contradictoire et substitué une série de propositions raisonnables à une proposition confuse, qui était absurde parce qu'indéterminée et inintelligible.

Mais la question n'est pas complètement résolue ; en pure logique le nombre n peut devenir infini et l'on sait qu'il existe des infinités, de divers ordres, de nombres infinis. Que devient dans ce cas notre raisonnement ? La question est pendante entre logiciens, les uns niant que n puisse être infini *actuellement*, les autres l'affirmant. Je n'entrerai pas dans cette discussion. Dans le premier cas, il ne pourrait pas y avoir de menteur *absolu*, dans le second il y en aurait. Mais, même dans le premier, n pouvant toujours être plus grand que *n'importe quel nombre donné*, il y a pour l'homme de la marge pour mentir ! Il peut être un menteur d'un ordre vraiment très considérable, sans se contredire !

Ce n'est pas ainsi que Kant a posé la question. Elle suppose, pour être résolue sous cette forme, un certain développement de l'esprit mathématique. Il s'est contenté de généraliser la formule sous la forme pratique : un homme *peut* toujours mentir, et dans ces termes, nous l'avons vu, il n'y a pas réellement de *contradiction*, car il y a toujours doute et le doute profite au menteur ; c'est ce qui se passe dans la vie : nous ne sommes jamais tout à

1. *Dernières pensées*, Paris, Flammarion, 1913, *La logique de l'infini*, p. 113.

fait certains qu'on ne nous mente pas, c'est pourquoi le mensonge continue d'exister. Ce n'est pas la logique qui le condamne absolument et qui le fera disparaître.

Il n'en reste pas moins que, parmi les interdictions de la morale, le mensonge est celle dont le caractère intellectuel est le plus prononcé. Et c'est pourquoi le mensonge répugne si fort aux hommes de science et de pensée, beaucoup plus par exemple qu'à un marchand ou à un avocat dans l'exercice de leur profession. Mais, d'une façon générale, ce n'est pas parce que mentir serait contradictoire que les hommes veulent s'en abstenir ; c'est ou bien par utilité — celui qui passe pour menteur ayant plus de difficulté à atteindre les buts qu'il se propose que l'homme sincère —, ou bien par crainte de mésestime — le désir d'estime étant un sentiment très puissant —, ou encore par besoin de clarté, ou par un sentiment immédiat de répugnance, sentiment proprement moral, qui est ici très voisin du sentiment intellectuel et qui se développe surtout par l'exercice de l'activité scientifique. Les arguments de Kant n'ont empêché et n'empêcheront jamais personne de mentir, et ils ne fondent pas réellement l'impossibilité logique du mensonge.

Les deux autres exemples de Kant sont beaucoup moins intéressants dans sa théorie. Car, si, dans les deux premiers, il n'a pas explicitement commis la faute, que lui reproche Schopenhauer, de justifier son principe par les considérations mêmes qu'il a écartées de ses prémisses et qu'il s'agit précisément de démontrer, il y tombe maintenant franchement. Il semble qu'il se soit fatigué dans ses efforts de logique et qu'il se laisse aller peu à peu sur la pente où il s'était efforcé de se retenir tout d'abord.

8. L'ACTION FAITE PAR PLAISIR

« Un homme aime mieux se livrer au plaisir que de s'efforcer à étendre et à perfectionner ses heureuses dispositions naturelles... Il est impossible qu'il veuille que cette maxime devienne une loi universelle... En effet, en sa qualité d'être raisonnable, il veut nécessairement que toutes ses facultés atteignent leur plein développement[1]. »

Kant suppose ici 1° que la recherche dominante du plaisir est

1. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Lachelier, p. 56-57.

un obstacle au plein développement des facultés de l'homme; 2° que ce plein développement doit être recherché. Il faudrait d'abord démontrer le premier point; toute une lignée de philosophes, depuis les Cyrénaïques et Epicure jusqu'aux utilitaristes modernes, ont soutenu le contraire et prétendu que le plaisir était le meilleur mode d'épanouissement de nos facultés. Quant au second, il n'est aucunement impliqué dans le seul principe: agis de telle façon que la maxime de ton action puisse valoir en même temps comme loi universelle. Ce principe exige seulement qu'on agisse en vertu de lois générales, or le plaisir, non seulement peut être posé comme une loi générale; mais l'est effectivement. Le principe de Kant ne détermine donc en aucune façon cette interdiction. Pour le faire, Kant est obligé d'introduire un principe nouveau, qui ne dérive pas du premier et qu'il lui faudrait démontrer: le principe classique que la perfection est la fin morale de l'homme. Nous avons vu, que, même sous la forme étroite qu'il lui a donnée (la perfection de l'intelligence et de la volonté), Kant a été incapable de l'établir en partant de ses prémisses.

Kant n'arrive en tout cas à justifier sa maxime qu'en invoquant des « dispositions naturelles » dont il n'a cessé de nier la valeur morale. Il se met en contradiction avec lui-même. Mais sa pensée dépasse en réalité beaucoup l'expression qu'il en donne ici. Nous savons en effet que pour lui la recherche du plaisir est le propre de la nature animale, corrompue, radicalement mauvaise. C'est essentiellement à l'*hédonisme,* à la philosophie du bonheur qu'il en veut. Toute sa morale est une protestation contre cette philosophie. Sous ses apparences rationalistes, cette protestation n'est que la traduction intellectuelle d'un fait empirique, que Kant était trop peu psychologue pour apercevoir et pour analyser, qu'il ne soupçonne même pas : le puritanisme, disposition propre au tempérament germain, épanouie dans le protestantisme, installée en notre philosophe par les habitudes de son éducation et fixée en lui par les données profondes d'un caractère insensible à la beauté, à l'art, incapable de générosité, fermé aux sentiments expansifs.

Toutes les philosophies morales antiques et classiques ont condamné dans une certaine mesure le plaisir, ou l'ont tout au moins restreint, faisant des distinctions et proscrivant les excès; mais toutes sans exception, nous le verrons, ont considéré le bonheur,

qui est une forme du plaisir, comme une fin *morale* de l'homme. Ce qu'il y a de spécial dans le puritanisme et ce qui le distingue de l'ascétisme, c'est qu'il condamne le plaisir (surtout chez les autres) en tant même que plaisir, sans raison, par une sorte de haine instinctive, d'*hédénophobie,* qui tient à des tendances psychologiques très particulières et anormales, quand elles ne sont point pathologiques. Kant ne s'est jamais rendu compte que sa condamnation de la « nature » comme radicalement mauvaise, que sa loi morale, qui pour être morale doit constituer une contrainte, une coercition (et qui intellectuellement n'est qu'une transposition en termes soi-disant rationalistes de la loi religieuse), sont psychologiquement et historiquement des formes du puritanisme et qu'il n'y a pas d'attitude morale plus particulière et plus radicalement irrationnelle, non seulement dans son expression logique, mais dans son essence même.

9. L'INDIFFÉRENCE AUX MALHEURS D'AUTRUI

La pétition de principe est plus évidente encore dans le quatrième exemple. Kant ne prend même plus la peine d'essayer de la dissimuler, malgré la forme logique de son raisonnement.

Un homme est tenté de se refuser à secourir son prochain malheureux. « On ne peut pas vouloir qu'un pareil principe ait partout la valeur d'une loi de la nature, nous dit-il dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs.* Car une volonté, qui voudrait une telle chose, se *contredirait* elle-même : *il peut, en effet, se présenter bien des circonstances où nous ayons besoin de l'affection et de la sympathie des autres et alors, en vertu de cette même loi née de notre volonté, nous nous enlèverions toute espérance d'obtenir le secours que nous désirerions pour nous-mêmes*[1]. » Et Kant s'exprime encore de même dans la *Métaphysique de la vertu :* « Si tout homme adopte pour maxime de ne pas secourir les autres quand ils sont dans le besoin, ou s'il fait de la bienfaisance une loi générale facultative, *alors chacun lui refusera ou du moins sera autorisé à lui refuser également son assistance dans le besoin.* Cette maxime de l'intérêt personnel se *contredit* donc elle-même, lorsqu'on l'érige en loi universelle, *c'est-à-dire* qu'elle est contraire au devoir[2]. »

1. Trad. Lachelier, p. 57-58.
2. Trad. Barni, p. 127.

Kant invoque donc, pour démontrer l'illégitimité de la généralisation, des considérations qui sont incontestablement tout utilitaires et même franchement égoïstes.

Il est évident que si personne ne se souciait des malheurs des autres, la bonté serait exclue des relations sociales. Mais pourquoi la bonté ne serait-elle pas exclue de ces relations? Elle l'est bien de la morale de Kant, en tant que sentiment. *Parce qu'on en souffrirait,* dit Kant. Voilà un singulier motif pour un moraliste qui s'indigne si fort contre les sentiments et les motifs intéressés! Non seulement l'égoïsme généralisé n'a rien de contradictoire, mais Kant prétend réfuter l'égoïsme par une raison tirée de l'égoïsme lui-même! Ici Schopenhauer triomphe et on ne peut que lui donner entièrement raison.

La bonté n'est impliquée ni dans la notion d'universalité, ni dans celle de non contradiction; et l'absence de bonté n'est ni absurde logiquement, ni contradictoire. Les notions logiques sont radicalement impuissantes à nous déterminer à choisir entre la bonté et l'indifférence. Si la plupart des morales ont opté pour la bonté, elles n'ont jamais commis cette inconséquence de fonder ce choix sur la logique pure. Elles ont affirmé la bonté soit comme un ordre divin, soit comme un besoin de notre nature, pour des raisons d'utilité, d'harmonie, ou par sentiment, en vertu d'une préférence, qui est proprement le sentiment moral. Il n'y a pas d'autres façons de l'affirmer.

10. CONCLUSIONS SUR LA MÉTAPHYSIQUE DE LA VERTU

Ces quatre exemples nous suffisent. Tous les autres présentent les mêmes vices de raisonnement: soit une fausse généralisation, soit une déduction incorrecte, soit un appel aux notions mêmes qu'il s'agit d'établir, ou qui ont été exclues.

On voit l'extrême faiblesse de la position de Kant et celle de son argumentation. Celle-ci est plus grande dans la *Métaphysique de la vertu* que dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*: l'âge a fait son œuvre, il est moins maître de sa pensée.

Mais ce qu'il importe de bien voir c'est que, quels qu'aient été ses efforts, il était irrémédiablement condamné à échouer dans la voie où il s'était engagé. Il est en effet impossible de prouver la

nécessité d'être chaste en dehors du mariage, de ne pas être intempérant, de ne pas être avare, etc., en montrant que, si l'on généralise les excès de la chair, l'avarice, etc., on agit en vertu de propositions qui sont *contradictoires*. Ces propositions ne peuvent pas se contredire en elles-mêmes, elles s'opposent seulement à d'autres propositions, qu'il faut commencer par établir et qui ne peuvent l'être par le simple usage du principe d'universalité ; il faut recourir pour les fonder aux considérations psychologiques et sociales que Kant a éliminées de la morale.

Sans doute le principe d'universalité est loin d'être sans valeur. Il convient toujours de se demander, lorsqu'on se propose d'agir d'une certaine manière, ce qui arriverait si tous les hommes agissaient de même. C'est un élément de la morale qui a une très grande importance et qui entre en balance avec d'autres. Mais il ne suffit pas qu'en elle-même une maxime puisse être généralisée, pour qu'elle soit acceptable, et cela n'est pas non plus nécessaire.

Il ne suffit pas qu'une maxime puisse être généralisée sans contradiction pour qu'elle soit acceptable. Il faut, en effet, que les conséquences de cette généralisation soient conciliables avec toute une série de conditions qui sont précisément les conditions de la vie morale et qu'il faut établir, tout d'abord, par les considérations mêmes que Kant a écartées et qu'il a cru à tort pouvoir déterminer par son principe général : considérations d'utilité, de sentiment, d'idéal moral. La généralisation d'une maxime n'est intéressante et utile que si l'on a établi déjà un certain nombre de principes moraux, de ces principes mêmes que Kant a rejetés comme « empiriques ».

Si l'on part, en effet, d'une certaine conception de la nature de l'homme et de ses caractères propres, si l'on admet, par exemple, que la maîtrise de soi est plus conforme à cette nature que l'abandon instinctif à toutes les inclinations (et c'est une question biologique et psychologique), ou si l'on montre qu'elle mène plus sûrement au bonheur (le bonheur étant posé comme une fin véritable de l'activité des êtres animés), ou qu'elle réalise mieux un idéal de perfection préalablement défini, que la bonté est plus favorable que la dureté à l'épanouissement de la nature humaine et qu'elle est propre à développer davantage l'harmonie et le bonheur dans l'humanité, un grand nombre de conséquences s'ensuivront ; et un homme

raisonnable, ayant reconnu la valeur de ces prémisses, devra, lorsqu'il veut agir, se demander si, en généralisant la maxime de son action, il ne se met pas en désaccord avec lui-même.

Voilà la véritable portée du principe de Kant. Mais ainsi limité, le principe n'est pas nouveau ; il est aussi vieux que la plus vieille des morales rationnelles. Les premiers philosophes grecs, Socrate par exemple, n'ont-ils pas cherché précisément à fonder la morale sur des maximes générales? Et ne doit-on pas même dire que c'est proprement l'objet de toute philosophie morale et qu'aucun moraliste n'a jamais fait autre chose? L'originalité de Kant est d'avoir voulu déterminer la matière par la forme seule de généralité et remplacer ainsi les impératifs *hypothétiques* de toutes les morales par un impératif *catégorique*. Et c'est en quoi il a totalement échoué.

Mais, s'il ne suffit pas qu'une maxime puisse être généralisée pour pouvoir être acceptée, ce n'est pas non plus absolument nécessaire. Nous ne vivons pas dans l'abstrait et nous ne sommes pas seulement hommes dans un sens général. La vie est faite de cas particuliers qui ne sont pas toujours susceptibles de généralisation et il est bien des circonstances où c'est précisément la valeur particulière de l'action, propre au cas concret qui se présente et à notre tempérament dans ce qu'il a de plus individuel, qui est véritablement morale. L'individu, en tant que tel, a une valeur morale propre, comme l'artiste a un génie personnel, et la moralité de ses actes résulte souvent bien moins de la correction avec laquelle il les conforme à une loi générale, que de sa façon particulière de réagir et de résoudre une difficulté. Un artiste pourra appliquer très exactement toutes les lois générales de son art et n'être pas pour cela un véritable artiste, bien au contraire : c'est l'usage personnel qu'il aura su faire de ces lois, qui constituera vraiment son talent ou son génie. Il n'en est pas autrement en morale. Kant, à qui l'on fait souvent un mérite d'avoir mis en lumière la valeur de la personne humaine, est bien au contraire de tous les philosophes peut-être celui qui, au point de vue moral, a le plus dépouillé la personne humaine de sa valeur propre, au profit d'une sorte de vague humanité, qui n'est qu'un concept vide et d'où aucune personnalité morale ne peut sortir.

C'est la raison profonde pour laquelle Kant a, en réalité, enlevé

aux actes moraux leur véritable signification morale, comme il a enlevé à la science sa véritable portée de connaissance. S'il n'y a de science que du général, disait Aristote, il n'y a de réel que le particulier, le concret; et toute sa philosophie n'a été qu'un long effort pour accorder ces deux jugements. Kant, afin d'échapper aux difficultés du problème, a cru, au contraire, le résoudre plus facilement en séparant autant qu'il est possible le général du particulier; il a abouti ainsi à un concept vide de la science, il a été incapable de rejoindre aucune réalité. Il a vidé de même la morale de tout son contenu, en la reléguant dans une forme, le principe d'universalisation, et en dépouillant de toute moralité les actes accomplis en vertu des tendances psychologiques, sociales, esthétiques et sentimentales, qui sont la vraie réalité morale. Si la science morale doit revêtir un certain caractère de généralité, la réalité morale est, en même temps, particulière et relative, elle évolue, elle vit et se développe dans le temps et l'espace, elle n'est pas un absolu inerte et abstrait, mais une matière mouvante et vivante.

Non seulement Kant n'a réussi à établir aucune règle morale, mais il a dépouillé la morale de toute signification vraiment morale. Il a rempli la forme vide de l'impératif catégorique d'une matière qu'il a empruntée toute entière à un christianisme appauvri et desséché, dont il n'a su prendre que les cadres. Et ainsi il a échoué dans le but même qu'il poursuivait, celui de fonder une science de la morale; son moralisme reste vide et ne détermine rien; ce qui est véritablement moral dans l'activité des hommes lui échappe au contraire complètement.

La *Métaphysique de la vertu*, sous ses apparences scientifiques, n'est que la juxtaposition d'une matière, d'un idéal moral, pris au dehors, et d'une forme, issue du système kantien; forme et matière ne peuvent ni se fondre, ni même se rejoindre. Nous verrons bientôt qu'il n'en est pas autrement de la *Métaphysique du droit.*

Kant a d'ailleurs senti lui-même à quel point sa science morale était dénuée de toute rigueur et laissait indéterminées les règles de la conduite. Il fait suivre, dans la *Métaphysique de la vertu,* chacune des vertus, qu'il a maladroitement empruntées au christianisme, d'une série de cas particuliers, qui, de son aveu même, échappent à l'impératif catégorique et qu'il appelle « *Questions casuistiques* ». Bien plus, il reconnaît lui-même que *toutes* les

règles qu'il a présentées comme des déterminations rigoureuses de l'impératif catégorique, ne posent, en matière de vertu, que des devoirs d'obligation *large* et qu'elles ne sont pas véritablement obligatoires. Ce sont là deux restrictions très graves, qu'on ne s'attend guère à rencontrer dans le kantisme et que l'on passe généralement sous silence.

L'Église kantienne a si souvent reproché à l'Église concurrente sa morale *latitudinaire* et sa casuistique, qu'il n'est que juste de s'arrêter un moment à cet aspect de la morale de Kant. Cet aspect est fort important, car *tous* les devoirs de vertu sont d'après Kant d'obligation large et comportent une casuistique. Et nous verrons dans un prochain chapitre, que ces considérations ne sont pas seulement théoriques ; Kant a dû lui-même son salut, dans une circonstance importante de sa vie, à la méthode reprochée à Escobar et ne s'en cachait pas. Ces considérations nous serviront d'ailleurs de transition à la *Métaphysique du droit,* où tous les devoirs sont d'obligation stricte, mais où nous trouverons néanmoins un équivalent de la casuistique : les principes opposés, que Kant y a adoptés tour à tour, lui permettent d'invoquer successivement en politique le pour et le contre, suivant les circonstances, au moyen de distinctions ambiguës et subtiles.

II. LA CASUISTIQUE DE KANT

Parmi les questions casuistiques, il en est d'abord de fort étranges, dont voici un exemple à titre de curiosité.

L'homme, avons-nous vu, ne peut se priver de lui-même en se tuant. Mais peut-il « se priver d'une partie intégrante, d'un organe de lui-même, par exemple donner ou vendre une de ses dents pour orner les gencives d'un autre (*sic*) ou se soumettre à la castration pour devenir un chanteur plus recherché ? C'est commettre un suicide partiel. Mais il n'en est pas de même de l'amputation d'un membre gangrené, ou qui menace de le devenir et de mettre la vie en danger. On ne peut non plus considérer comme un crime envers sa propre personne l'action de couper quelque partie du corps qui n'est point un organe, comme les cheveux par exemple, quoique cette dernière action ne soit pas tout à fait

innocente (*sic*) quand elle a pour but un gain extérieur[1]. »

Ici nous restons dans le puritanisme piétiste, mais nous voyons jusqu'à quelles sottises le souci de rigueur logique conduit un esprit dénué de tact et de finesse !

Je passe sur la question de savoir si la vaccination est permise[2] et autres naïvetés de ce genre, exposées sur le ton le plus sérieux, pour arriver à des cas un peu plus intéressants.

Est-il permis de prévenir par un suicide une injuste condamnation à mort prononcée par son souverain ? Est-il contraire à la pureté de se rapprocher de sa femme pendant la grossesse, ou lorsqu'elle ne sent aucun goût pour l'acte conjugal ? Le plaisir est-il permis dans l'acte sexuel ? Peut-on s'enivrer pour égayer ses convives ? Peut-on mentir par politesse, pour sauver quelqu'un ? Si l'avarice est une faute, l'économie est-elle autorisée ? L'abnégation de soi-même n'aurait-elle pas pour effet de donner aux autres une médiocre opinion de notre valeur personnelle et n'est-elle pas ainsi contraire au devoir du respect de soi-même ? Jusqu'à quel point faut-il consacrer ses moyens à la bienfaisance et secourir son prochain dans le malheur ? Ne vaut-il pas mieux que la bienfaisance soit réduite à un devoir de droit ou reléguée parmi les choses indifférentes ? Toutes ces questions ne comportent que des réponses douteuses.

En voici une autre qui a trait au conflit de la justice et de l'amitié avec la véracité; Kant lui a donné une singulière solution, qui mérite d'être mentionnée :

Peut-on en cachant par un mensonge la présence d'un ami innocent, poursuivi par des assassins, sauver la vie de cet innocent ?

Tout homme de bon sens eût répondu : oui. L'incertitude, l'indécision des principes moraux de Kant est telle, sa manie de raisonner si excessive, qu'il n'hésite pas à s'instituer le complice d'assassins contre son meilleur ami.

Benjamin Constant, qui avait soulevé la question[3], soutenait que la vérité n'est pas due à ceux qui veulent s'en servir pour assassiner. Kant se refuse à entrer dans ces considérations *empiriques*.

1. *Métaphysique de la vertu*, trad. Barni, p. 78.
2. *Ibid.*, p. 79.
3. Recueil *La France*, 1797, 6e partie, n° 1, *Des réactions politiques*, réimprimé dans les *Œuvres complètes*, t. III, 6e partie.

Dans son opuscule : *D'un prétendu droit de mentir par humanité*[1], qui est un véritable petit traité de casuistique sur ce cas particulier, il montre que l'humanité, la justice, l'amitié ne sont pas des devoirs absolus et fait primer sur elles, dans la circonstance, le devoir de véracité; il le considère ici comme absolu, après avoir cependant déclaré que tous les devoirs de vertu sont des devoirs larges. Il conclut qu'on doit dénoncer un ami à ses assassins.

Benjamin Constant n'aurait pas eu de peine à répliquer qu'il ne s'agit pas dans l'espèce de véritable véracité; mais de la faculté de renseigner des gens, à qui la véracité n'est pas due. Mais ces nuances sont trop délicates, elles dépassent le sentiment moral de Kant, qui, à défaut de critérium tiré de l'expérience, de cette matière même de la morale qu'il se refuse à examiner, applique nécessairement, à tort et à travers, tel principe ou tel autre, suivant l'arbitre du moment, et arrive ainsi à justifier les pires absurdités, ou même les crimes les plus évidents[2].

Il établit ainsi une série de distinctions et reconnaît que, suivant les circonstances, on peut se tuer, mentir, trop manger, tromper un ami ou la justice, qu'on ne doit pas être bienfaisant « jusqu'au point d'avoir besoin soi-même de la bienfaisance des autres ». Je ne prétends pas qu'il ait toujours tort. Toutes les morales ont leur casuistique, ou plutôt toute morale, autre que la morale de Kant, étant fondée sur un équilibre entre diverses tendances, et non sur un principe d'une rigidité logique, il va de soi que les limites des droits et des devoirs ne sont pas déterminées *a priori* d'une façon absolument rigoureuse. Ces limites ne sont pas pour cela arbitraires, car, à défaut d'un principe unique et absolu, il existe, dans toutes les morales, des principes de détermination. Dans le kantisme, au contraire, il n'en existe aucun, puisque la loi universelle et *a priori* ne détermine rien et qu'en dehors de cette loi, il ne reste que l'arbitraire. J'aurai à revenir sur ce point.

Mais ce qui est étrange c'est que l'impératif catégorique puisse laisser place à une casuistique. Que devient cette loi unique, absolument nécessaire, qui commande immédiatement la volonté, sans

1. Supplément de la traduction Barni de la *Métaphysique de la vertu*, p. 251 et suiv.

2. Nous verrons plus loin (p. 412-414) une autre application importante de la casuistique de Kant : il est permis de soutenir des idées différentes suivant qu'on le fait *en tant* que fonctionnaire ou *en tant* que savant.

motif ni mobile, sans raison, si les devoirs qu'elle impose directement, en vertu d'une absolue nécessité, peuvent dépendre de certaines circonstances? L'impératif n'est plus catégorique, si, ne fût-ce qu'une fois seulement, il peut, en droit, plier devant des intérêts qu'il n'a pas déterminés et qui sont un produit de l'empirisme.

La casuistique n'est contradictoire dans aucune des morales fondées sur l'utile, sur le bien, sur la perfection, sur la volonté de Dieu ; car ces morales admettent des degrés dans la moralité, le plus ou moins utile, la perfection relative ; elles supposent en outre une certaine latitude dans la détermination de ce qui est utile, de ce qui est bon et bien, de ce que Dieu a commandé. Il n'en est pas de même dans la morale de l'impératif catégorique, qui ordonne absolument, sans laisser aucune place à l'interprétation, puisqu'il commande *immédiatement* la volonté, sans que des motifs ou mobiles puissent restreindre sa portée. Dès l'instant où il ne commande que d'une façon *relative*, qu'il cède devant des considérations pratiques ne procédant pas de lui-même, il n'est plus catégorique. La casuistique, que Kant est obligé d'admettre parce que la vie n'obéit pas au mécanisme abstrait de la loi, n'est pas une des moindres absurdités de son système.

Cette casuistique dérive d'une distinction plus profonde, que j'avais réservée et qui va nous introduire directement dans la *Métaphysique du droit* : les devoirs d'obligation large et les devoirs d'obligation étroite.

12. LES DEVOIRS D'OBLIGATION LARGE ET LES DEVOIRS D'OBLIGATION STRICTE

« L'éthique, dit Kant, ne donne pas de lois pour les actions, comme le fait la doctrine du droit, mais seulement pour les maximes des actions[1]. » La doctrine du droit, ne déterminant que la conformité *extérieure* des actes à la loi, établit, en effet, une distinction tranchée entre ce qui doit être fait et ce qui ne doit pas l'être. La doctrine de la vertu, dans sa formule générale « agis suivant une maxime dont chacun puisse se proposer les fins

1. *Ibid.*, p. 26.

suivant une loi générale », pose, sans doute, un devoir strict; mais ces fins, comme la perfection de soi et le bonheur des autres, varient nécessairement suivant les circonstances, suivant les positions sociales ; les maximes particulières de la vertu ne sont donc pas absolument obligatoires.

Ce qui est absolument obligatoire, c'est seulement qu'elles puissent s'accorder avec une législation universelle. « Pour ces maximes elles-mêmes il suffit qu'elles puissent s'accorder avec une législation générale. En effet, les maximes des actions peuvent être *arbitraires*, et *ne sont restreintes par d'autre condition* que par celle de convenir à une législation générale servant de principe *formel* aux actions[1]. »

Il s'en suit « que *les devoirs de vertu sont d'obligation large,* tandis que les devoirs de droit sont d'obligation stricte. Cette proposition est une conséquence de ce qui précède. En effet si la loi ne peut ordonner qu'une maxime et non les actions mêmes, c'est un signe qu'elle laisse au libre arbitre une certaine latitude (*latitudo*) dans la pratique et dans l'observance, c'est-à-dire qu'elle ne peut indiquer d'une manière déterminée *comment* et *jusqu'où* il faut agir[2] ».

Par exemple la perfection de soi-même « est un devoir de vertu, c'est-à-dire d'obligation large. Il n'y a point de principe rationnel qui prescrive d'une manière déterminée jusqu'où l'on doit pousser cette perfection[3]. » De même pour la bienfaisance : « si je dois faire aux autres le sacrifice d'une partie de mon bien-être,... il est impossible de déterminer jusqu'où ce principe peut aller[4]. »

Ainsi les questions, qui relèvent de la casuistique, ne sont qu'un cas particulier d'une espèce plus large : *tous les devoirs* que nous avons examinés jusqu'ici, les devoirs de vertu, sauf le devoir général de se conformer à une maxime universelle, ne sont que des devoirs *larges,* c'est-à-dire qu'ils peuvent n'être accomplis que dans une certaine mesure, sans que la morale puisse déterminer les limites de cette latitude. Cela peut aller très loin ! C'est une

1. *Ibid.*, p. 28.
2. *Ibid.*, p. 28, et plus loin, p. 117 : « *Tous* les devoirs envers soi-même, relativement à la fin de l'humanité dans notre propre personne, ne sont donc que des devoirs imparfaits. »
3. *Ibid.*, p. 32.
4. *Ibid.*, p. 34.

extension considérable de l'idée de devoir large, si tant est qu'il puisse y avoir des devoirs de cette sorte.

Ce n'est pas tout : « Plus un devoir est large, nous dit Kant, plus aussi est imparfaite l'obligation d'agir pour l'homme[1]. » *L'obligation elle-même a ses degrés.* Ceci est proprement inintelligible. On conçoit, dans les morales fondées sur le bien, que le sentiment qui nous incline vers telle ou telle espèce de valeur morale soit susceptible de degrés. L'attrait qu'exerce une qualité est plus ou moins impérieux. La volonté de Dieu elle-même est à la rigueur plus ou moins impérative, car la volonté aussi a des degrés, elle commande d'une façon plus ou moins rigoureuse. Mais l'impératif *en soi,* l'impératif *catégorique,* l'obligation kantienne, qui est un *fait* de la raison, commande ou ne commande pas ; c'est un fait ou ce n'en est pas un, ce n'est pas plus ou moins un fait ! On ne peut pas comprendre qu'une forme, s'imposant *immédiatement* comme une catégorie de l'entendement, s'impose plus ou moins.

En sorte qu'en fin de compte, obligation large équivaut à non-obligation et tous les devoirs *particuliers,* sauf les devoirs de droit, que nous aurons à examiner et qui sont garantis par la contrainte sociale, sont pratiquement libres. L'impératif catégorique ne subsiste que dans un splendide isolement.

Voilà de bien singulières conséquences ! La philosophie qui s'est présentée comme le moralisme le plus rigoureux, dont la morale a l'apparence du rigorisme le plus étroit, prend finalement, lorsqu'elle sort de la théorie pour entrer dans la pratique, une attitude qui dépasse même celle des morales les plus latitudinaires !

Et la raison n'en est pas difficile à percevoir. Ch. Renouvier, l'un des principaux apologistes de la morale kantienne, s'en étonne ; il se demande si le vice ne serait pas que dans les mots, mais reconnaît « qu'il suffit néanmoins pour répandre beaucoup d'obscurité sur l'exposition de la morale kantienne[2] ». C'est bien le moins qu'on puisse en dire.

Le vice est plus profond, il est bien dans les choses. Kant a cru que sa maxime générale lui permettait de préciser des devoirs

1. *Ibid.,* p. 28-29.
2. *La science de la morale,* t. I, p. 86.

particuliers, il nous a dit en propres termes que la forme de la morale en déterminait la matière. Et c'est ce qu'il a *tenté* de faire : il s'est efforcé de déterminer au moyen de sa maxime générale des maximes particulières. Mais, lorsqu'il a essayé, il s'est aperçu qu'en passant de l'universalité et de la généralité de la loi à des formules plus concrètes, ces formules se limitaient les unes par les autres ; par exemple, c'est un cas qu'il cite lui-même : « l'amour du prochain par celui des parents ». C'est pourquoi les maximes particulières sont nécessairement toutes d'obligation large, c'est-à-dire 1° qu'elles ne peuvent pas être complètement déterminées et 2° que l'obligation de s'y conformer est relative. Cela est bien vrai et c'est ce qu'ont reconnu toutes les morales. Mais ces morales, qui se fondent, tout au moins partiellement, sur une matière et non exclusivement sur une forme, trouvent dans cette matière des principes relatifs sans doute, mais des principes de choix et de détermination. Pour Kant, qui rejette et ne peut que rejeter toute matière en dehors de la moralité (étant donné son point de départ), il ne reste absolument plus, dès qu'il descend de l'universalité et de la pure logique, aucun principe de discrémination et de qualification morales particulières. Tout devient indifférent et libre.

C'est bien ce que j'ai montré en suivant Kant lui-même dans ses vains efforts. La distinction des devoirs d'obligation large et des devoirs d'obligation étroite, n'est que l'*aveu*, fait par Kant lui-même, de son impuissance à déterminer une règle quelconque en dehors de sa loi générale. L'impératif catégorique, il le reconnaît lui-même, ne détermine que *dans une certaine mesure* la morale pratique, les devoirs particuliers ; l'obligation d'accomplir ces devoirs n'est elle-même qu'une obligation *relative* ; mais en réalité, s'il en est ainsi, l'impératif catégorique ne détermine rien du tout, et une obligation relative, une obligation qui ne commande qu'imparfaitement, n'est plus une obligation dans le système kantien ; car Kant ne nous a fourni aucun moyen, il nous a même retiré tout moyen, de distinguer parmi ces devoirs de vertu, qui sont *tous* des devoirs larges, ceux qui seraient mieux déterminés et plus obligatoires que d'autres.

CHAPITRE VI

LA MORALE PRATIQUE DE KANT (*SUITE*) — LA MÉTAPHYSIQUE DU DROIT

1. Le principe du droit. — 2. Le droit de liberté. — 3. Le droit de contrainte. — 4. Droit privé. Le droit de propriété. — 5. Le droit public. — 6. Les trois pouvoirs. Le droit de vote. — 7. L'absolutisme de Kant. — 8. Kant et le roi de Prusse. — 9. Conclusions. La *Métaphysique du droit* et la sophistique de *justification*, l'impératif catégorique et le despotisme prussien.

1. LE PRINCIPE DU DROIT

« Les devoirs qu'impose la législation juridique ne peuvent être qu'extérieurs, car elle n'exige pas que l'idée de ces devoirs, laquelle est intérieure, soit par elle-même le principe de détermination de l'agent[1]. » Le droit ne réclame que la conformité extérieure de l'acte à la loi, c'est-à-dire la *légalité*. « Pour qu'une action soit ce qu'on appelle *légale* (qu'elle ait le caractère de *légalité*), il suffit qu'elle soit conforme à la loi ; tandis que pour qu'elle soit *morale* (qu'elle ait le caractère de la *moralité*), il faut en outre qu'elle ait l'idée du devoir que prescrit la loi[2]. » A la légalité peut s'ajouter la moralité, mais le droit ne s'en occupe pas. « La doctrine du droit est l'ensemble des lois qui peuvent donner lieu à une législation *extérieure*[3]. »

Cette définition et la distinction dont elle procède sont étroites et artificielles ; elles sont très caractéristiques de la méthode et du système de Kant.

1. *Éléments métaphysiques de la doctrine du droit*, trad. Barni, 1853, p. 26. Cette traduction du titre est celle de Barni ; voir plus haut, p. 128, note 1.
2. *Ibid.*, p. 26.
3. *Ibid.*, p. 41.

Le droit est en réalité l'ensemble des règles posées dans l'intérêt du groupe social qu'elles régissent et qui sont rendues obligatoires par des sanctions. Le droit est une partie de la morale : celle dont la société croit devoir *imposer* les règles dans l'intérêt du bien public.

Il est certain que, le plus souvent, la législation n'a aucune prétention sur le motif des actes et se contente d'une obéissance extérieure. Mais il n'en est pas toujours ainsi ; elle est loin de se désintéresser de tout motif. Il est défendu de tuer par passion ou pour acquérir un avantage, mais le meurtre est autorisé par exemple en cas de légitime défense ; il est interdit de voler, mais l'individu qui vole du pain chez un boulanger, parce qu'il meurt de faim, bénéficiera de circonstances atténuantes ou sera même acquitté, alors que la sanction devra être impitoyable s'il a volé pour s'enrichir ou pour nuire à son prochain. D'une façon générale, la sanction pénale varie avec l'intention dans laquelle la faute a été commise. La vertu n'est donc pas étrangère à la législation et c'est en réalité la moralité qui inspire la loi ; le droit est un minimum de moralité, que la société croit devoir exiger des individus qui la composent comme condition de sa subsistance matérielle et morale.

La définition et la distinction de Kant sont donc trop étroites ; mais il lui était difficile d'en donner d'autres.

Pour Kant, en effet, le droit, comme la vertu et la morale en général, est un « système de connaissances *a priori* fondées sur de simples concepts [1] ». Kant ne peut donc invoquer l'intérêt ou le bien public, qui dans son système sont une matière et non une forme et se réduisent à des concepts empiriques. De même que le devoir n'est pas pour lui la conformité de la volonté au bien, mais qu'au contraire le bien est déterminé par la conformité de la volonté à la loi du devoir ; de même le droit n'est pas, à son point de vue, l'ensemble des règles qu'exige le bien public, c'est, au contraire, le bien public qui est défini par la conformité des actes aux règles du droit.

D'où viennent alors ces règles ? Le paradoxe de Kant, son interversion de l'ordre habituel des termes, est encore plus évident ici que dans sa morale théorique et dans sa doctrine de la vertu :

1. *Ibid.*, p. 22.

ces règles sont *a priori*, c'est-à-dire qu'elles sont et ne peuvent être que des déterminations du principe premier et *a priori* de la conduite morale : « Agis de telle sorte que la maxime de ton action puisse valoir en même temps comme principe de législation universelle. » Et Kant va s'efforcer de démontrer que toutes les règles du droit, comme celles de la vertu, ne sont que le développement de ce principe par des jugements synthétiques *a priori.*

Mais il est bien évident que l'idée de législation universelle ne suffit pas à déterminer le droit. Kant ne pourra certainement pas rester fidèle à sa méthode et, de même que dans la *Métaphysique de la vertu* il a dû introduire, sans aucune justification, les commandements de la morale chrétienne, dépouillés de leur fondement : l'idée de Dieu et celle du bien ; de même il va être obligé d'introduire ici, sans pouvoir les justifier, des principes étrangers à sa première définition.

Ne pouvant définir le droit par son objet, qui est le bien public, il a dû s'en tenir à une définition tout extérieure, étroite et artificielle, et qui n'est au fond qu'une *tautologie.* C'est une conséquence de son rationalisme *a priori.*

Il en est de même de la distinction du droit et de la vertu. Cette distinction se fait raisonnablement en traçant des limites entre les exigences du bien public et celles de la liberté individuelle. Ces limites sont mouvantes et variables (comme le bien public lui-même) suivant les temps et les circonstances et leur détermination est nécessairement relative; car il n'y a entre l'objet de la morale et celui du droit qu'une différence de degré. Mais de même qu'une détermination relative et non absolue répugne au rationalisme de Kant, de même une différence de degré répugne à son dualisme. Il lui faut, comme toujours, une opposition.

L'opposition ne pouvant s'établir dans l'*objet,* puisque tout objet est empirique, Kant aurait pu la rechercher dans l'idée de contrainte qui est inhérente à l'idée de droit comme à celle de sa morale. Mais nous allons voir qu'il a la prétention de déduire la contrainte de son principe général par une opération logique de l'esprit[1] ! Il ne lui restait guère plus que l' « intention » : un acte de

1. Il établit ainsi, comme nous allons le voir, une *symétrie* parfaite entre la doctrine du droit et celle de la vertu ; peut-être est-ce cette manie de la symétrie qui l'a conduit à cette conception tout artificielle.

vertu est un acte accompli dans une intention vertueuse ; le droit, devant s'opposer d'une certaine manière à la vertu, sera l'ensemble des règles afférentes aux actes, abstraction faite de leur intention vertueuse. Après son rationalisme, son dualisme obtient ainsi satisfaction.

Mais ce n'est pas tout. Ces données premières de la *Métaphysique du droit* ne sont pas seulement étroites et artificielles ; elles sont dangereuses. Le droit ainsi conçu étant un concept vide, peut être rempli par une matière quelconque. Le système ne permet, en effet, de déterminer cette matière que par la notion de législation universelle et non contradictoire. Or comme toute législation est déjà par elle-même universelle (en droit, sinon en fait) et nécessairement non contradictoire, et que, d'autre part, ainsi que Kant va l'affirmer immédiatement, ce qui caractérise essentiellement cette législation c'est le recours à la contrainte matérielle, à la force, la forme abstraite qu'il pose, à l'exclusion de tout autre principe de droit, va tendre, nous le verrons, à s'identifier avec cette contrainte. Le droit ne sera sans doute pas encore une création de la force, mais aura une tendance irrésistible à se confondre avec elle.

De même que la doctrine de la vertu de Kant contient, comme je l'ai montré, les germes de l'amoralisme le plus complet, sa doctrine du droit renferme tous les rudiments de la doctrine de la force. Et cela est si vrai que Kant en fera à l'occasion un aveu formel. De même que sa casuistique et sa distinction des devoirs larges et des devoirs étroits est un véritable aveu d'amoralisme (dans un système où il n'existe aucun principe de différenciation morale dans la matière de la vertu) ,de même nous allons voir Kant avouer formellement la nécessité de recourir à l'idée de force pour déterminer les limites de la propriété et celles du pouvoir exécutif.

Le parallélisme est complet. Les deux édifices du droit et de la vertu se correspondent rigoureusement dans leurs éléments et dans leur assemblage, comme ceux de la raison théorique et de la raison pratique. La pensée de Kant est un véritable mécanisme, dont toutes les pièces ont été montées avec un souci extraordinaire de la symétrie. Il se démonte de même. Heine n'avait pas tort de comparer Emmanuel Kant à l'horloge de Kœnigsberg. Cette intuition d'un poète se vérifie jusque dans les moindres détails.

Le plan même de la *Métaphysique du droit,* que nous allons suivre, en est une nouvelle confirmation. Après les définitions de principe, Kant passe, en effet, à deux déterminations très générales de l'idée de législation juridique : le droit individuel de liberté et le droit social de contrainte, qui font pendant aux concepts de perfection de soi et de bonheur d'autrui dans la *Métaphysique de la vertu.* Il étudie ensuite les déterminations particulières du droit privé et public, qui correspondent aux déterminations particulières des vertus.

2. LE DROIT DE LIBERTÉ

La formule générale et complète de la loi morale : « Agis de telle sorte que la maxime de ton action puisse valoir en même temps comme principe de législation universelle » renferme, selon Kant, deux autres principes qui s'en dégagent par analyse, dont l'un est la règle fondamentale de la doctrine de la vertu et l'autre la règle fondamentale de la doctrine du droit.

Nous connaissons la première : « Agis suivant une maxime dont chacun puisse se proposer les fins suivant une loi générale. » Voici la seconde : « Agis extérieurement de telle sorte que le libre usage de ta liberté puisse s'accorder avec le libre usage de la liberté de chacun suivant une loi générale[1]. »

Cette nouvelle forme de principe est-elle équivalente aux précédentes ?

Il faut d'abord bien l'entendre. Cette loi générale, suivant laquelle les libertés doivent s'accorder, n'est pas l'intérêt ou le bien public ou quelque idéal supérieur, conçu comme fin de la société, c'est « l'*égalité,* c'est-à-dire cette indépendance qui fait qu'on ne peut être obligé par les autres à rien de plus que ce à quoi on peut les obliger soi-même à son tour, cette propriété qu'a l'homme d'être son propre maître[2]... La doctrine du droit se réduit au mien et au tien extérieurs[3] ». C'est la théorie strictement individualiste.

Kant ne peut poser d'autre idéal moral supérieur que la forme même de loi générale. Et cependant il en introduit un : le droit

1. *Ibid.*, p. 44.
2. *Ibid.*, p. 55 ; voir plus bas, p. 183, note 4.
3. *Ibid.*, p. 57.

pour tous de disposer librement de soi dans la limite où chacun peut en disposer de même. C'est une détermination de la loi générale qui n'en dérive pas d'une façon nécessaire. La forme de loi générale n'est jamais, en effet, qu'une forme, toute loi générale peut aussi bien convenir; pour la déterminer, il faut recourir à quelque principe qui lui est étranger. Où trouver dans l'œuvre de Kant ce principe de la liberté « phénoménale » et de l'égalité civile?

On pourrait être tenté de le chercher dans l'idée de dignité humaine, telle qu'elle est exprimée dans la seconde forme du principe général : « Agis de telle sorte de traiter toujours en toi et dans les autres l'humanité comme une fin et non comme un moyen. »

Mais j'ai déjà fait remarquer[1] que c'est par une extension abusive qu'on en tire l'idée de la valeur de la personne humaine. Elle n'y est aucunement contenue, bien au contraire. Il n'y est en effet pas question de *personne*, mais d'*humanité* et nous savons ce que Kant entend par humanité : la loi unique, *a priori*, universelle et nécessaire, qui seule régit la volonté moralement bonne et détermine seule toute moralité. Rien de plus éloigné de l'idée de personnalité que ce principe abstrait; il n'en contient ni les éléments généraux, ni les caractères particuliers. Les éléments généraux de toute personne humaine, tendances, idées, sentiments ne font pas partie pour Kant de l'*humanité*, il nous l'a dit formellement; ils n'appartiennent qu'à l'animalité, dans le monde sensible, où tout est enchaîné rigoureusement, le monde des phénomènes. Quant aux caractères particuliers, concrets de la personne, ce mélange de qualités et ce pouvoir d'invention qui distinguent un individu d'un autre et lui confèrent son originalité, au point de vue moral comme aux points de vue intellectuel, esthétique et volontaire, ils n'ont et ne peuvent avoir aucune place dans la morale et dans la logique kantiennes. L'individu, en tant que tel, est sans valeur morale aucune dans son système; car c'est la loi et la loi seule, la forme de la loi, qui absorbe toute la valeur morale, c'est elle seule qui importe moralement. Il n'y a pas de théorie où l'individu ait moralement moins de place. Le kantisme est le triomphe de la géné-

1. Plus haut, p. 62, p. 151-152.

ralité, de l'universalité; elles seules constituent l'humanité dans l'homme.

Sans doute l'homme joue dans la doctrine de Kant un rôle qu'aucun philosophe ne lui avait accordé jusqu'alors. Tout tourne autour de lui dans le monde sensible. Sa pensée est toute la science, la science n'existe qu'en lui, il n'y a pas d'*ordre* des choses sensibles en dehors de sa pensée. Au point de vue moral, il possède une dignité qui l'élève infiniment au-dessus du monde sensible et de toutes les créatures; il n'est pas seulement au-dessus de toutes les créatures, il est d'une autre essence : lui seul participe au monde nouménal. Mais cette prétention ne fonde aucunement la personnalité. Ce ne sont pas, en effet, le développement de ses idées, la variété et la richesse de ses sentiments, la souplesse et la force de son action volontaire, sa faculté d'invention qui élèvent l'homme kantien au-dessus de la nature; tout cela est empirique et n'a pas de valeur morale. Or c'est la valeur morale *seule*, qui dans la doctrine de Kant, fait sortir l'homme du monde des phénomènes et cette valeur morale n'est autre chose que le privilège de la loi, de la généralité et de l'universalité. Elles seules constituent proprement et exclusivement l'humanité par opposition à l'animalité et c'est seulement en tant qu'il accepte cette loi que l'homme possède la liberté, car il est engagé, comme toutes les autres créatures, dans la nécessité lorsqu'il n'agit qu'en vertu de ses idées, de ses sentiments et de ses tendances. Il n'est pas de doctrine plus *impersonnelle* que la doctrine de Kant; il n'en est pas qui accorde à l'homme moins de liberté.

La libre disposition de soi, la liberté et l'égalité ne dérivent donc pas de son système; elles y répugnent au contraire. Comment s'introduisent-elles donc dans sa doctrine du droit? Où les a-t-il prises? A qui les a-t-il empruntées? Il n'est pas difficile de l'apercevoir.

L'article IV de la *Déclaration des droits de l'homme* de 1789 a posé en principe : « La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui. Ainsi l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits; ces bornes ne peuvent être déterminées que par la loi. » Rapprochez cette formule de celle de Kant : elles sont identiques.

Or nous savons par les biographes de Kant et par lui-même qu'il s'était intéressé à la Révolution française et aux principes qui l'ont inspirée. Un jour, à la stupéfaction de tout Kœnigsberg, il aurait changé l'itinéraire de sa promenade quotidienne pour aller au-devant du courrier de France. Borowski, dans son *Exposé de la vie et du caractère de Kant,* nous dit qu'à cette époque il avait une véritable soif des journaux français et en faisait l'unique matière de ses conversations de table, qu'il connaissait toutes les œuvres de Rousseau et que la lecture de l'*Émile* l'avait retenu plusieurs jours de sa promenade quotidienne[1]. Kant nous le dit lui-même : « Je dois lire et relire Rousseau jusqu'à ce que la beauté de l'expression ne me trouble plus ; car alors seulement je peux le saisir avec la raison. » Et il ne cache pas combien il lui doit : « Je suis par goût un chercheur, je sens la soif de connaître toute entière, le désir inquiet d'étendre mon savoir ou encore la satisfaction de tout progrès à accomplir. *Il fut un temps où je songeais que cela pouvait constituer tout l'honneur de l'humanité et je méprisais le peuple qui est ignorant de tout. C'est Rousseau qui m'a désabusé. Cette illusoire supériorité s'évanouit : j'apprends à honorer tous les hommes*[2]. » Et, dans les réflexions qu'il a jetées en marge de ses *Observations sur le sentiment du beau et du sublime,* il reprend à son compte les expressions mêmes de Rousseau : « C'est la différence de la fausse et de la saine morale que la première ne recherche que des ressources contre les maux tandis que la deuxième veille à ce que ces maux n'existent point... L'homme à l'état de simplicité a peu de tentations de devenir vicieux, c'est uniquement le luxe qui l'y pousse de force... Dans l'état de nature on peut être bon sans vertu et raisonnable sans science[3]. »

Cet éloge pourrait surprendre dans un système où la nature est radicalement corrompue. Ce n'est qu'un témoignage de la grande influence qu'ont eue en Allemagne, dans les milieux éclairés, les idées françaises du XVIIIe siècle sur l'égalité naturelle.

1. Borowski, *Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kant's*, 1804, réimprimé, avec les histoires de la vie de Kant de Jachmann et de Wasianski, par H. Schwarz, *Immanuel Kant*, 2e édit., Halle, 1907, p. 74 et p. 77.

2. Édition des œuvres de Kant de Hartenstein, Leipzig, 1867-1868, t. VIII, p. 618, p. 624.

3. *Ibid.*, p. 612, 613, 617, cité par V. Delbos, *Rousseau et Kant*, dans *J.-J. Rousseau, Conférences faites à l'école des sciences sociales*, Paris, Alcan, 1912, p. 192.

Kant n'a fait que suivre tout un mouvement, qui s'est développé vers 1750 et qui, à partir de 1780, a soulevé les passions les plus vives. « Lisez le *Werther* de Gœthe. Le héros du roman ne dissimule pas son mauvais vouloir contre le préjugé de la naissance et contre les conventions sociales. Toute sa sympathie va aux petits et aux humbles. Encore Gœthe, issu d'une riche famille patricienne de Francfort, n'avait-il pas eu à souffrir personnellement des privilèges de la noblesse. Mais Schiller, dans ses œuvres de jeunesse, Klinger, Lenz, Iffland, et les autres écrivains du temps, attaquent avec la dernière violence le préjugé nobiliaire. Le théâtre surtout devient une sorte de tribune où les jeunes auteurs, pleins des leçons de Rousseau, font retentir leurs protestations contre les injustices politiques et les inégalités sociales[1]. »

Kant n'innove donc en rien sur ce point. Nous verrons d'ailleurs plus loin qu'il n'abandonne pas pour cela le principe d'autorité, le principe du despotisme cher à Frédéric II et que, dans le seul événement qui ait troublé sa vie, il n'a pas hésité à faire plier ses convictions devant les ordres de son souverain. Ici il ne fait que subir l'influence de Rousseau, qui s'était largement répandue dans son milieu et qui, huit ans auparavant, avait été complètement formulée dans les *Déclarations* de la Constituante.

Mais il lui faut comme toujours déguiser ses emprunts sous l'apparence de la déduction. Il présente sa nouvelle maxime comme une simple forme des précédentes, sans paraître s'apercevoir que, s'il avait accordé la liberté à l'homme, ce n'était que la liberté à *l'égard de la loi morale,* et que le droit pour chacun d'exercer toute sa liberté jusqu'au point où elle ne fait pas obstacle à la liberté des autres, non seulement n'est pas contenu dans son système, mais y constitue une nouvelle inconséquence. Comme il a joué sur l'idée d'*autonomie,* en nous amenant peu à peu à l'idée de liberté positive, il joue maintenant sur l'idée de liberté. Il n'y avait d'abord dans l'homme que la liberté de se conformer ou de ne pas se conformer à la loi; voici maintenant que l'homme est libre dans le monde phénoménal et que cette liberté est égale en droit pour tous, limitée seulement en chacun par la liberté des autres. Kant a glissé de la liberté nouménale à la liberté phéno-

1. L. Lévy-Bruhl, *L'Allemagne depuis Leibniz, Essai sur le développement de la conscience nationale en Allemagne, 1700-1848,* Paris, 2e édition, 1907, p. 213.

ménale, puis de la liberté phénoménale de chacun, dont la nature est essentiellement l'inégalité (inégalité de l'intelligence, de l'activité, de la prédominance de la loi morale), à l'égalité de la liberté pour tous. Le passage de la liberté nouménale à la liberté phénoménale est une véritable inconséquence; le passage de la liberté phénoménale à l'égalité des libertés est un emprunt aux idées françaises du XVIII[e] siècle.

Voilà le mécanisme par lequel Kant est arrivé à la nouvelle forme de son principe. Il subit cet empirisme même qu'il a combattu avec tant d'acharnement. Son rationalisme a été incapable de lui montrer à quel point il était tributaire des idées ambiantes. Il s'est inspiré, sans s'en apercevoir, des idées dont la société éclairée de son milieu était nourrie; il était trop peu observateur pour se rendre compte de cet emprunt.

Et l'on voit ainsi à quel point ce système est en réalité *empirique*. Si Kant, au lieu de vivre en plein XVIII[e] siècle, avait vécu cent ans ou même cinquante ans plus tôt, il n'aurait pas cherché à concilier son goût pour l'autorité avec le principe révolutionnaire de l'égalité naturelle. Il aurait fait du droit divin de la royauté et de la hiérarchie sociale les conséquences nécessaires de son premier principe ; sa doctrine du droit se serait offerte comme une doctrine monarchique et aristocratique. Rien n'eût été plus facile : la loi morale n'est pas égale en tous, elle est inégalement réalisée en chacun ; *donc* il est juste que la liberté de chacun soit également proportionnée à sa capacité morale. Et, à la faveur de cette équation, ce n'eût été qu'un jeu pour lui de construire l'image d'une société, où la liberté de chacun eût été mesurée et répartie selon la dignité des fonctions sociales[1]. La déduction n'eût pas été meilleure : la seule idée de loi n'implique ni celle d'égalité, ni celle de proportionnalité ; l'égalité et la proportionnalité sont des rapports simples, vers lesquels une pensée naïve et insuffisamment exercée se porte tout d'abord. Il existe une infinité de formes plus complexes de l'idée de loi qui auraient pu tout aussi bien être utilisées dans la logique du système. L'action inconsciente d'idées, dont le prestige était devenu considérable, a fait pencher la

1. Kant pose d'ailleurs en principe que l'inégalité ne peut être abolie que par l'extinction de ceux qui bénéficient des privilèges, voir plus bas, p. 428, note 3.

balance; voilà tout. L'empirisme, que Kant a si malmené, a pris ainsi sa revanche.

Le premier principe de la *Métaphysique du droit*, qui commande tout le système, n'est donc ni une conséquence des principes antérieurs, ni une idée originale qui appartienne en propre à Kant.

Voyons maintenant comment il va chercher à déduire de ce principe, dégagé par notre philosophie politique, toutes les règles du droit privé et celles du droit public. Mais il lui faut d'abord poser un principe essentiel, inhérent à toute législation, le droit de contrainte sociale.

3. LE DROIT DE CONTRAINTE

Kant aurait pu introduire cette idée dans sa définition même du droit. Le droit implique essentiellement la contrainte sociale; c'est par là qu'il se distingue des mœurs et surtout de la morale. Mais Kant a tenu à nous la présenter comme une conséquence nécessaire de ses principes. Cette prétention est particulièrement fâcheuse.

La contrainte existe sans doute bien dans la conscience; c'est le mode d'action de la loi sur la volonté, l'un des principaux postulats du système, posé, comme nous l'avons vu, par une équivoque entre l'idée religieuse de commandement et l'idée scientifique de nécessité. Mais comment déduire de là la contrainte extérieure? Comment l'individu trouve-t-il dans la loi morale le droit de contraindre les autres par la force à respecter sa liberté, s'ils s'y refusent, sans invoquer l'intérêt général ou le bien public que Kant rejette en dehors de la moralité?

Voici comment Kant raisonne : « La résistance opposée à l'obstacle d'un effet sert d'auxiliaire à cet effet et y concourt. *Or* tout ce qui est injuste est un obstacle à la liberté en tant qu'elle est soumise à des lois générales, et la contrainte est elle-même un obstacle ou une résistance faite à la liberté. *Donc,* si un usage de la liberté même est un obstacle à la liberté en tant qu'elle est soumise à des lois générales, la contrainte opposée à cet usage, en tant qu'elle sert à écarter un obstacle fait à la liberté, s'accorde avec la liberté même suivant des lois générales, c'est-à-dire est juste. *Par conséquent* le droit *implique, suivant le principe de contradiction,* la

faculté de contraindre celui qui y apporte atteinte[1]. » C'est bien dans la forme d'un syllogisme que Kant présente son raisonnement, il invoque lui-même dans sa conclusion le principe de contradiction.

Devant ce raisonnement, on commence par ne pas comprendre, puis on relit attentivement et on éprouve une impression de gêne ; comme dans le raisonnement sur la liberté, on ne voit pas tout d'abord où est l'incorrection, sous l'accumulation et la prolixité des propositions et des incidentes. Il faut faire un premier dépouillement de cette forme embrouillée, et avec un peu de réflexion on obtient ceci : *Toute action conciliable avec la liberté de tous est conforme au droit* (*juste*)*; or tout obstacle à une action de ce genre, n'étant pas conciliable avec la liberté de tous n'est pas conforme au droit* (*injuste*)*; donc l'action qui lève l'obstacle est conforme au droit* (*juste*). On aperçoit alors que le vice de ce syllogisme est dans la conclusion. Mais il faut pousser l'affaire à fond; Kant s'affiche trop comme un grand logicien, pour qu'on le tienne quitte à si peu de frais. Où est exactement le vice logique de cette conclusion?

Il y a en réalité deux syllogismes. Le premier est le suivant: *Toute action conciliable avec la liberté de tous est conforme au droit* (c'est le principe même de droit que Kant a posé); *or tout obstacle à une action de ce genre est inconciliable avec la liberté de tous* (c'est de toute évidence); *donc elle n'est pas conforme au droit.* Ce raisonnement est correct, à condition que le mot liberté soit pris dans un sens absolu.

Mais voici le second :

Une action qui lève l'obstacle rétablit la liberté de tous ; or la contrainte est une action qui lève l'obstacle, donc la contrainte rétablit la liberté de tous et, d'après le premier syllogisme, *est conforme au droit.*

Et maintenant la faute apparaît clairement : *une* action qui lève l'obstacle *peut* sans doute rétablir la liberté de tous, mais *toute* action ne la rétablit pas; pour qu'elle la rétablisse, il ne faut pas qu'elle soit elle-même un obstacle à la liberté; or c'est le cas pour la contrainte, qui n'est pas compatible avec la liberté, dans le sens que suppose le premier syllogisme.

1. *Métaphysique du droit,* trad. Barni, p. 45.

Voilà à quel raisonnement Kant en est réduit. Un grand admirateur de Kant, Ch. Renouvier, s'en est montré fort contrit : « Il est triste qu'on puisse détruire en quelques mots l'argumentation en forme d'un grand moraliste et d'un grand logicien ; mais il en est ainsi et c'est une preuve de plus de l'influence des préjugés publics sur les philosophes et du danger du raisonnement dans les doctrines où les mots ne reçoivent pas un sens précis, unique et invariablement le même[1]. » C'est bien en effet dans l'indétermination des mots, dans l'emploi systématique d'entités verbales dont le sens n'est pas défini, puis dans l'application à ces entités d'une pseudo-logique automatique qu'est le vice de la méthode kantienne dans sa construction de la morale et du droit. Ce vice apparaît ici d'une façon particulièrement nette.

Il importe d'y insister. Après avoir mis en évidence l'incorrection *logique* du raisonnement, il est intéressant de montrer comment Kant y a été conduit.

La liberté et la contrainte sont deux groupes d'éléments qui se font équilibre sans s'annihiler. C'est ce qu'avaient très bien vu les juristes italiens, français et anglais du XVIIIe siècle. Kant connaissait leurs travaux, mais son besoin d'abstractions, son absence d'esprit scientifique, l'absorption de sa pensée dans les cadres de son système, l'avait empêché de les bien comprendre et surtout de les assimiler.

C'est spécialement à Beccaria, dont le *Traité des délits et des peines,* paru en 1784, avait eu un énorme succès, qu'il a emprunté sa théorie de la liberté et de la contrainte[2]. « Personne, écrivait Beccaria, n'a fait gratuitement le sacrifice d'une partie de sa liberté dans la seule vue du bien public... Las de ne vivre qu'au milieu des craintes et de trouver partout des ennemis, les hommes, fatigués d'une liberté que l'incertitude de la conserver rendait inutile, en sacrifièrent une partie pour jouir du reste avec plus de sûreté. La somme de toutes ces portions de liberté sacrifiées ainsi au bien général forme la souveraineté de la nation[3]. » Voilà exprimée très

1. Ch. Renouvier, *La science de la morale,* Paris, Alcan, nouvelle édition, 1908, t. I, p. 83-84.

2. Nous savons par un passage de la *Métaphysique du droit,* trad. Barni, p. 203, que Kant avait lu Beccaria.

3. § II, *Origine des peines et du droit de punir.* Cette théorie est d'ailleurs déjà dans Hobbes.

clairement l'idée que Kant a voulu traduire dans son système. Mais il ne l'avait vue qu'à travers le brouillard de ses concepts nébuleux et ne l'a utilisée qu'en la déformant.

Il ne pouvait pas en effet concevoir la liberté et la contrainte comme un équilibre qui, loin de neutraliser les éléments dont il se compose, étend et accroît leur action dans l'intérêt public. L'idée d'équilibre et celle d'intérêt public répugnent complètement à son système dualiste et abstrait où « l'intérêt » est une sorte de *tabou*. D'autre part la véritable notion de liberté : celle de l'*initiative* individuelle, restreinte mais non affaiblie (bien au contraire) par le bien général, est complètement étrangère à une théorie qui absorbe tout dans la forme vide d'une loi. Le travail « original » de Kant sur les données de Beccaria et des juristes du XVIIIe siècle a par suite consisté à dépouiller les notions concrètes de liberté, de limitation de la liberté et de souveraineté nationale de leur signification positive, à en faire des schèmes abstraits, puis à les introduire comme éléments dans le mécanisme d'un raisonnement syllogistique. Après avoir bien vidé ces notions de leur contenu et leur avoir enlevé les rapports qui les unissent, après en avoir fait, suivant sa méthode habituelle, des *entités absolues* qui s'opposent radicalement, il devait nécessairement échouer à en opérer la « déduction » par la méthode logique. Ce qui est plus singulier, c'est qu'il ne se soit pas aperçu de l'absurdité du raisonnement. Mais, comme nous le verrons[1], Kant n'avait pas plus assimilé la logique des sciences de raisonnement, qu'il n'avait acquis la méthode des sciences concrètes et il avait de la peine à distinguer un faux raisonnement d'un raisonnement correct.

Car ce n'est pas la première fois que nous prenons notre logicien en flagrant délit de paralogisme. Jouer sur des mots mal définis : liberté et autonomie, commandement et nécessité, perfection morale et perfection générale, humanité et personne, personne physique et personne morale; introduire subrepticement dans un syllogisme la proposition même qu'il s'agit de démontrer (à propos des actions accomplies par plaisir, de l'indifférence aux malheurs d'autrui); déduire des prémisses une conclusion par un sophisme (détruire la vie en vertu du principe même qui nous porte à la rechercher, etc.),

1. Plus bas, p. 378-382.

sont de véritables habitudes de son esprit, fatigué sans doute par le grand effort de la *Critique de la raison pure* et entraîné par l'impérieux désir de tout démontrer. Sa morale abonde en pétitions de principe et en cercles vicieux.

Après avoir posé ainsi les deux principes fondamentaux de toute métaphysique du droit : l'égalité dans la liberté et le droit de contrainte, il va chercher maintenant à déterminer les autres principes *a priori* de tout le droit privé et de tout le droit public.

4. DROIT PRIVÉ. LE DROIT DE PROPRIÉTÉ

Le droit privé est fondé, d'après Kant, sur le droit de propriété individuelle. C'est une conception qu'il croit métaphysiquement et logiquement universelle et nécessaire, alors qu'elle est simplement une idée de son temps.

Avoir quelque chose à soi, dit-il dans son langage embarrassé, c'est avoir quelque chose qui soit avec soi dans un tel rapport qu'on se trouverait lésé si un autre en faisait usage, alors qu'on n'y consentirait pas. Y a-t-il des objets qui soient dans ce cas ?

Oui, répond-il, deux choses : nous-mêmes et un objet différent de nous. Pour nous-mêmes, c'est évident ; inutile de suivre Kant dans ses longs développements sur ce point. Mais pour ce qui est différent de nous ? L'homme peut-il légitimement et logiquement, en vertu des principes posés jusqu'ici, posséder autre chose que lui-même, c'est-à-dire en interdire légitimement l'usage au reste de l'humanité ?

Kant se donne beaucoup de mal pour établir ce droit dont la justification ressort de l'économie politique et non de la logique. Mais il ignore l'économie politique, ou plutôt il n'en connaît que ce qu'il en a lu à travers les abstractions de son esprit métaphysique. Comme la liberté et la contrainte, la propriété individuelle est pour lui une notion abstraite. Il semble ignorer les diverses formes de la propriété, qui sont nécessairement fonction de l'état social, et ne paraît pas se douter du grand mouvement dont nos légistes ont été les théoriciens et nos Révolutionnaires les porte-parole et qui a substitué au régime patrimonial du droit féodal le régime individuel de la propriété, tel que le droit romain en avait établi le prin-

cipe[1]. Sa méthode est toujours la méthode pseudo-logique et déductive de concepts absolus, c'est-à-dire de concepts qui n'ont aucun sens positif.

Sa démonstration remplit trente pages de la *Métaphysique du droit.* Voici comment on peut la résumer, lorsqu'on rassemble en quelques idées claires l'amas confus des propositions, des corollaires et des syllogismes, où l'on éprouve la plus grande difficulté à se retrouver.

Il commence par une distinction très simple. La possession, le fait de détenir un objet, ce que Kant appelle la possession *sensible,* est une condition première, nécessaire. Mais elle n'est pas suffisante : la possession n'est qu'un rapport entre soi et un objet ; pour que ce rapport devienne légitime, il faut y ajouter un rapport entre chacun et autrui, qui constitue ce qu'il appelle la possession *juridique* ou *intelligible.* Ce n'est, sous une forme un peu pédante, que la distinction classique de la possession et de la propriété.

Mais, pour passer de l'une à l'autre, il faut introduire la notion de société juridique. Ici Kant est encore tributaire des idées de Rousseau et de nos Révolutionnaires. La transformation de la société de fait en une société de droit s'opère pour lui par le moyen de contrat social. Après avoir pris à son compte les idées des *Discours* et de l'*Émile* sur l'homme naturel et sur la valeur égale de chacun, il se borne maintenant à reproduire les conceptions fondamentales du *Contrat social :* « Je ne suis pas tenu de respecter ce que chacun déclare sien, si chacun ne me garantit de son côté qu'il se conduira vis-à-vis de moi d'après le même principe et cette garantie... est contenue dans le concept d'une obligation extérieure juridique. La volonté individuelle ne peut servir à chacun de loi de contrainte... ; il n'y a qu'une volonté obligeant chacun, c'est-à-dire une volonté collective générale et toute puissante, qui puisse donner à chacun cette garantie. Or l'état qui repose sur une législation générale est l'*état civil.* Il ne peut donc y avoir de mien et de tien que dans l'état civil[2]... L'acte par lequel le peuple se constitue lui-même en État... est le contrat originaire en vertu duquel tous déposent leur liberté extérieure pour la reprendre aussitôt

1. Voir plus bas, p. 183, note 4, et toute la théorie du souverain.
2. *Métaphysique du droit,* trad. Barni, p. 81.

comme membres d'une république, c'est-à-dire du peuple en tant qu'État... Le pouvoir législatif n'appartient qu'à la volonté collective du peuple[1]. »

Ce sont les expressions mêmes du *Contrat social* et de l'article *Économie politique :* « Trouver une forme d'association qui défende et protège la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même, tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution... Le pacte social se réduit aux termes suivants : chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale... Ce passage de l'état de nature à l'état civil... substitue dans la conduite de l'homme la justice à l'instinct et donne à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant... C'est à la loi seule que les hommes doivent la justice et la liberté, c'est cet organe salutaire de la liberté de tous qui rétablit dans le droit l'égalité naturelle entre tous les hommes. » La *Déclaration des droits de l'homme* de 1789 avait repris cette idée sous une forme lapidaire : « La loi est l'expression de la volonté générale[2]. »

On a même remarqué[3] très justement que l'influence de ces idées avait été plus profonde : les conceptions plus générales que Kant a exposées dans la *Critique de la raison pratique* sur le « royaume moral dont nous sommes les membres législateurs[4] », sur « l'humanité en soi » et sur le « règne des fins », ne sont, sous leur apparence mystique, qu'un développement de la pensée même de Rousseau et une transposition des mêmes idées du monde sensible dans le monde transcendantal.

La constitution d'un contrat social, d'une société juridique n'est qu'une condition nécessaire pour fonder le droit de propriété. Elle n'est pas suffisante. Pour Rousseau et pour nos Révolutionnaires, le droit de propriété était un droit naturel et imprescriptible de l'homme. « La propriété étant un droit inviolable et sacré, nul ne peut en être privé, si ce n'est lorsque la nécessité publique légale-

1. *Ibid.*, p. 172 ; Kant confond l'État (*Staat*) avec la société ; voir plus bas, p. 181, n. 3.
2. Article VI.
3. V. Delbos, *Rousseau et Kant, loc. cit.*, p. 197.
4. *Critique de la raison pratique*, trad. Picavet, p. 148 ; voir plus haut, p. 109.

ment constatée l'exige évidemment et sous la condition d'une juste et préalable indemnité » (article XVII de la *Déclaration* de 1789). C'était une réaction contre le droit féodal, contre les institutions patrimoniales de l'ancien régime et contre les confiscations auxquelles la propriété avait été exposée pendant plusieurs siècles; c'était un retour à l'ancien droit quiritaire. L'idée philosophique qui avait inspiré cette évolution était celle de la valeur de l'activité individuelle dans ses diverses branches. Nos écrivains politiques du XVIIIe siècle avaient pensé que l'activité individuelle ne se réalise complètement que par la propriété individuelle, que cette propriété ne peut être limitée que par des formes légales, garantissant un égal pouvoir de développement à chacun dans l'intérêt général, et que, par une sorte d'harmonie également naturelle, l'intérêt général concorde avec l'intérêt particulier. Mais ces idées du développement de la personnalité, de l'intérêt de chacun, de l'intérêt général, le sentiment même de justice qui cimente ces idées entre elles, Kant ne pouvait les invoquer sans détruire son système. Nous savons combien il a insisté pour montrer que le bien de chacun, le bien de tous, si désintéressé qu'il soit, n'est qu'un concept *empirique* et ne peut être une source du droit ; le bien se définit par le droit et non le droit par le bien, et l'intérêt général, non plus que l'intérêt particulier, n'a la moindre valeur morale.

Ce renversement de l'ordre naturel et génétique des concepts moraux a ici des conséquences particulièrement fâcheuses. Ne pouvant recourir à aucun de ces concepts, il ne reste à Kant absolument rien pour justifier la propriété. Et il trahit son très grand embarras par la multiplication de formules compliquées, dont on se demande sans cesse où elles nous conduisent .

Elles aboutissent enfin, et c'est à cette affirmation dépouillée d'artifice sinon d'une extrême lourdeur : « Le principe de l'acquisition est celui-ci : ce que je soumets à ma puissance, selon la loi de la liberté extérieure, et dont j'ai le pouvoir de faire usage comme d'un objet de mon arbitre suivant le postulat de la raison pratique, *ce que je veux enfin qui soit mien*, conformément à l'idée d'une volonté collective possible, *est mien*. Les moments de l'acquisition sont donc : 1° l'*appréhension* d'un objet qui n'appartient à personne ; 2° la *déclaration* de la possession de cet objet et de l'acte de mon arbitre, par lequel j'en interdis l'usage à tout autre ;

3° l'appropriation comme acte émanant en idée d'une volonté dictant des lois universelles extérieures et obligeant chacun à s'accorder avec mon propre arbitre[1]. »

Toute cette pénible démonstration en arrive donc à ceci : pour que la possession de fait se transforme en possession de droit, il suffit que je déclare : je le veux, en me référant dans mon esprit à une loi universelle qui m'y autorise et dont l'État se chargera d'assurer par contrainte le respect. Était-ce vraiment la peine d'exiger de notre esprit une telle concentration pour atteindre à un si maigre résultat ?

Ce résultat ne découle d'aucun principe antérieur, ni d'un droit naturel, ni d'une idée de raison, ni du bien, ni d'un intérêt particulier ou général, ni du sentiment de justice ; c'est une simple affirmation, un décret. Ce n'est autre chose qu'une transposition de la fameuse méthode employée par Kant pour établir l'existence même de la loi morale. La loi morale est un *fait*, un pur fait de raison, il suffit d'un décret de la raison pour la poser ; Kant, nous l'avons vu, n'essaie pas de remonter plus haut. Comme la loi morale est un décret de la raison, la propriété individuelle n'est qu'une affirmation de la volonté.

Mais cette affirmation n'est pas seulement un décret de l'arbitre qui ne repose sur rien ; elle est au point de vue logique en *contradiction* avec le principe même du droit posé à l'origine : « Agis de telle sorte que l'usage de ta liberté puisse s'accorder avec la liberté de chacun. » Déclarer qu'une chose vous appartient, c'est, en effet, défendre à autrui d'user de sa liberté à l'égard de cette chose. Cette déclaration est donc un attentat à la liberté des autres. Pour ne pas se contredire, il eût fallu, tout au moins, que Kant exigeât le consentement préalable d'autrui. Ce ne serait d'ailleurs que reculer pour mieux sauter. En cas de désaccord, qui eût tranché le débat ? Le législateur, la volonté collective. Mais sur quel principe le législateur kantien se serait-il appuyé pour donner raison à l'un ou à l'autre ? Il ne possède d'autre principe que la liberté de chacun et la forme de loi. La difficulté resterait la même.

C'est la difficulté que nous avons rencontrée à propos du droit de contrainte et qui a sa source dans l'attitude même de Kant à

1. *Métaphysique du droit*, trad. Barni, p. 85.

l'égard du problème moral et du problème social. Ses déductions sont absurdes parce qu'elles sont fondées sur des idées abstraites qui ont été dépouillées de leur matière. Le droit de contrainte et la propriété individuelle ne peuvent pas sortir par le jeu d'une logique abstraite de l'idée de liberté et de celle d'égalité considérées comme des concepts absolus et *a priori*. Ces concepts, lorsqu'on les vide de leur matière, deviennent des entités verbales qui s'opposent sans pouvoir s'accorder ; ils sont susceptibles de revêtir les formes les plus arbitraires et d'engendrer les conséquences les plus déraisonnables. La liberté et la propriété individuelle n'ont de sens et de valeur que par rapport aux fins individuelles et sociales que Kant a précisément éliminées de son système ; ce sont ces fins qui donnent à la liberté et la propriété leur signification et leur portée.

Pour nos hommes du XVIII[e] siècle, ces fins étaient essentiellement l'initiative personnelle et le bien-être de chacun. Le régime de la propriété individuelle et celui de la souveraineté nationale leur ont paru les plus propres à garantir cette initiative et ce bien-être et c'est pourquoi ils les ont institués en opposition avec le régime féodal de la propriété et le régime politique de l'absolutisme royal. Kant a emprunté leurs conceptions à nos juristes et à nos économistes, alors qu'il avait rejeté les principes sur lesquels ces conceptions reposaient, de même qu'il a emprunté à la religion la notion de commandement en supprimant l'autorité qui commande. Il ne pouvait aboutir qu'à d'inextricables contradictions.

Il est allé plus loin encore. Ses raisonnements abstraits en arrivent à justifier la force contre le droit. Ils ne sont pas seulement contradictoires : ils aboutissent à la négation même du droit.

Pour posséder, nous dit en effet Kant, il suffit que l'individu signifie à la volonté d'autrui sa volonté de s'approprier une chose. Mais jusqu'où peut s'étendre cette volonté ? « Je réponds : cette volonté s'étend aussi loin que la faculté de l'avoir en sa possession, c'est-à-dire *aussi loin que peut la défendre celui qui veut se l'approprier*[1]. » C'est en fin de compte la force qui définit les limites du droit. Sans doute la force ne crée pas encore le droit, Kant ne va pas jusqu'à formuler ce précepte. Ce qui crée pour lui le droit de propriété c'est l'*arbitre* de la volonté. Mais c'est la force qui fonde

1. *Ibid.*, p. 95.

l'inégalité des possessions, c'est elle qui la justifie, c'est elle qui trace les bornes du droit.

On voit ainsi, plus clairement encore que dans le domaine proprement moral, comment l'attitude première de Kant et sa méthode sont propres à justifier de véritables abus. Ce résultat n'est pas dû à un accident, à une défaillance ou à un flottement de sa pensée. Il découle de ses principes mêmes, de son principe formel de la loi, de sa méconnaissance de ce qu'est la véritable personnalité. L'*humanité* de Kant est une loi *a priori* qui n'implique ni l'individualisme ni la liberté ; c'est une forme impersonnelle et abstraite, vidée de toute matière. Elle ne fournit, ni dans le domaine de la raison ni dans celui de l'action et des sentiments, aucune donnée pour fonder le droit, comme pour fonder la loi morale ; le droit comme la loi morale n'est plus, de toute nécessité, qu'une affirmation et les limites de cette affirmation ne peuvent plus être tracées que par l'arbitraire et par la force.

Ces idées d'arbitraire et de pouvoir sont d'ailleurs loin de répugner à son système. Elles lui sont étroitement apparentées. La loi morale de Kant n'est pas fondée sur des raisons, elle ne convainc, ni ne persuade, elle commande comme le vieux Jéhovah. *Hoc volo sic jubeo*, c'est lui-même qui nous l'a dit, telle est la formule de l'impératif catégorique. C'est la formule de celui qui affirme son droit de propriété. Nous verrons dans l'étude du droit public de Kant que c'est encore la formule de son souverain, qui n'a aucune raison à donner et qui ne se soucie ni de convaincre, ni de se faire aimer.

Je passe sur les autres applications du droit de posséder, sur les droits qui s'exercent entre personnes : contrats gratuits (prêt, donation), contrats onéreux (vente, louage), contrats d'assurance (gage, caution), et sur les droits qu'il appelle personnels-réels : droit conjugal, droit paternel, droit des maîtres sur les serviteurs. Les cadres en sont empruntés au droit romain et la matière en est fournie par les idées de son temps et de son milieu. Ce qui est propre à Kant, c'est la prétention naïve de fonder ces données juridiques sur des principes abstraits et *a priori*, indépendants de l'histoire et de l'économie politique, sur un droit unique, originaire, que chacun possède « par cela seul qu'il est homme[1] ».

1. *Métaphysique du droit*, trad. Barni, p. 55.

La métaphysique du droit privé se termine par des considérations sur les modes réguliers et irréguliers d'acquisition, sur l'héritage et sur les droits des descendants de défendre la bonne réputation du défunt. C'est un fatras sans aucune originalité, qui ne se distingue que par le pédantisme. J'en dirais volontiers ce que Schopenhauer applique à l'ensemble de l'ouvrage : « La théorie du droit est une des dernières œuvres de Kant et une œuvre tellement faible, que je ne crois pas nécessaire de la combattre[1]. »

5. LE DROIT PUBLIC

Le droit public est « l'ensemble des lois qui ont besoin d'être universellement promulguées pour produire un état juridique[2] ». Il se divise, d'après Kant, en droit politique, en droit des gens et en droit « cosmopolitique ».

Ici la doctrine de Kant n'a plus absolument rien à voir avec ses premiers principes ; elle est tributaire à la fois de la pensée française du XVIIIe siècle et d'idées empruntées à l'état politique et social de l'Allemagne contemporaine ; elle se soucie encore moins d'éviter les contradictions.

J'ai cité déjà la conception de la société que Kant a prise à Rousseau : l'idée par laquelle le peuple se forme en société est « un contrat originaire en vertu duquel tous, dans le peuple, déposent leur liberté extérieure pour la reprendre aussitôt comme membres d'une république ». Dans le droit politique, il nous dit que l'homme sort de « l'état de nature » pour entrer dans « l'état civil ». L'État[3] dont il fait la théorie n'est pas tel État particulier, mais « l'État idéal, tel qu'on conçoit qu'il doit être suivant les purs principes du droit. » Ce sont les idées (et les illusions), c'est le vocabulaire même de Rousseau, de Condorcet, de nos Constituants et de nos Conventionnels. Nous allons voir maintenant la part des théories de Montesquieu.

1. *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. Burdeau, Paris, 1889, t. II, p. 127.
2. *Métaphysique du droit*, trad. Barni, p. 165.
3. Kant confond sans cesse l'*État* et la *société* (voir plus haut, p. 176, n. 1) ; ses notions économiques et sociales sont extrêmement vagues, il est visible qu'il n'a étudié sérieusement ni le droit, ni l'économie politique.

6. LES TROIS POUVOIRS. LE DROIT DE VOTE

« Tout État, nous dit Kant[1], renferme en soi trois pouvoirs, c'est-à-dire que l'unité de la volonté générale s'y décompose en trois personnes : le souverain pouvoir, qui réside dans la personne du législateur, le pouvoir exécutif dans la personne qui gouverne, et le pouvoir judiciaire dans la personne qui juge ». Il ne se donne même plus la peine de chercher à relier les idées à son système de concepts *a priori* et se contente d'ajouter : « Ce sont comme les trois propositions d'un syllogisme pratique : la majeure qui contient la loi d'une volonté ; la mineure l'ordre de se conduire d'après la loi, c'est-à-dire le principe de la subsomption des actions sous cette loi ; enfin la conclusion, la sentence, qui décide de ce qui est de droit dans le cas dont il s'agit[2]. » Cette comparaison pédante ne suffit certes pas à nous expliquer pourquoi, de toute nécessité, le pouvoir, dans un État idéal, doit revêtir cette triple forme. Pour Montesquieu cette séparation ne s'imposait pas à l'esprit comme une catégorie, elle était justifiée par d'excellentes raisons, mais surtout c'était une donnée expérimentale, tirée de la constitution anglaise.

Ici nous n'avons qu'une *affirmation*. Sans doute il va de soi qu'un État doit faire des lois, les faire exécuter et rendre la justice ; ce sont trois fonctions essentielles. Mais pourquoi faut-il pour cela trois pouvoirs distincts ? Athènes n'a pas connu cette séparation, ni la France de Louis XIV, ni la Prusse de Frédéric II ; ce n'est pas une notion qui s'impose de toute nécessité à l'esprit. Il faudrait au moins que Kant nous dît pourquoi il adopte ces idées toutes faites, empruntées à nos législateurs. Il ne manque pas de raisons et qui ont été très bien formulées, longtemps avant la *Métaphysique du droit*. Mais Kant eût été fort embarrassé de les reproduire ; car elles partent de tout autres principes que les siens.

« Coordonnés entre eux, comme autant de personnes morales, les trois pouvoirs sont aussi subordonnés entre eux de telle sorte que l'un ne peut pas usurper en même temps les fonctions de

1. *Ibid.*, p. 168.
2. *Ibid.*, p. 169.

l'autre... et qu'ils s'unissent entre eux pour rendre à chaque sujet ce qui lui est dû[1]. » Ce n'est que le commentaire de l'*Esprit des lois* (XI, 4) et de la *Déclaration* de 1789 (art. XVI) : « Toute société dans laquelle la garantie du droit n'est pas assurée, ni la séparation des pouvoirs déterminée, n'a pas de constitution. »

L'article III de la même déclaration dit que « le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation » et l'article VI que « la loi est l'expression de la volonté générale ». Voici la formule de Kant : « Le pouvoir législatif ne peut appartenir qu'à la volonté collective du peuple[2]. »

Et il ajoute : « Les membres d'un État s'unissant en vue de la législation s'appellent des citoyens (*cives*) et leurs attributs juridiques inséparables de leur nature de citoyens sont la *liberté* légale, c'est-à-dire la faculté de n'obéir à d'autres lois qu'à celles qu'ils ont consenties, *l'égalité* civile..., et *l'indépendance* civile[3]... » C'est l'article Ier de la *Déclaration* : « Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits » et de l'article II : « Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme ; ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression. »

Kant pousse plus loin encore l'adoption rigoureuse des principes de notre Constituante. Comme nos Constituants et dans des termes identiques, il divise les citoyens en *actifs*, c'est-à-dire qui votent, et en *passifs*, c'est-à-dire qui ne votent pas. Mais il introduit en même temps des idées d'origine différente : « La faculté de donner son suffrage présuppose l'indépendance de celui qui veut être membre de la république... Cette qualité rend nécessaire la distinction entre le citoyen actif et le citoyen passif.... Le garçon, employé chez un marchand ou un fabricant, le serviteur, le mineur, toutes les femmes et en général tous ceux qui, dans la conservation de leur existence (nourriture et protection), ne dépendent pas de leur propre impulsion mais des ordres d'un autre, *manquent de personnalité civile* et n'ont en quelque sorte *qu'une existence accidentelle*[4]. »

1. *Ibid.*, p. 172-173.
2. *Ibid.*, p. 169.
3. *Ibid.*, p. 169-170.
4. *Ibid.*, p. 170-171. La définition que donne Kant de celui « qui ne dépend

La Constitution de 1791 avait exigé pour être citoyen actif qu'on payât une contribution égale à la valeur de trois journées de travail ; l'Assemblée législative, après la journée du 10 août 1792, avait supprimé cette restriction et établi le suffrage universel. Kant n'ose pas admettre cette conséquence nécessaire du principe de l'égalité et de la liberté. Il aurait pu à la rigueur, essayer de justifier un régime censitaire par des considérations tirées de sa conception de la propriété. Mais la conception féodale et aristocratique de la société, qui est la véritable conception prussienne de l'époque, reprend le dessus : il exclut de la nation active toute une catégorie de travailleurs, tous ceux qui ne relèvent pas exclusivement d'eux-mêmes et sont soumis aux ordres d'un autre.

Cette conception est d'autant plus inadmissible ici que, dans le système de Kant, l'égalité et la liberté sont encore plus absolues que chez nos Révolutionnaires : rien ne peut les limiter, puisque ce sont des principes *a priori*, nécessaires et universels, qui s'imposent à la volonté en dehors de toute considération d'opportunité. N'est-il pas extraordinaire, après avoir vu Kant poser comme une loi immédiate de l'esprit la liberté et l'égalité des hommes, de le voir refuser maintenant sans nous en donner aucun motif aux pauvres, aux employés, à toute une classe de la société, le droit de prendre part à l'exercice de la souveraineté, leur enlever jusqu'à « la personnalité civile » et les considérer comme n'ayant

pas de sa propre impulsion dans la conservation de son existence », *der nicht nach eigenem Betriebe genöthigt ist seine Existenz zu erhalten* (Barni, p. 170, Hartenstein, VII, p. 132) est très obscure. Kant avait déjà essayé de la donner dans sa brochure : *De ce proverbe cela est bon en théorie*, etc., (1793) en distinguant celui « qui trafique de l'usage de ses forces » de celui qui « trafique de sa propriété », *der Letzere verkehrt sein Eigenthum, der Erstere den Gebrauch seiner Kräfte* (Hartenstein, VI, p. 327, note). Il s'est donné beaucoup de mal pour tâcher d'expliquer une pensée qui n'a pas pris conscience d'elle-même ; parce qu'elle est restée abstraite. Voici les exemples qu'il donne de ceux « qui ne sont pas leur propre maître, *sein eigener Herr* », dans la *Mét. du droit :* le garçon ou commis (*Geselle*), le serviteur, le mineur, toutes les femmes, le bûcheron employé dans une propriété, le forgeron qui va travailler dans une maison, le précepteur, le paysan soumis à la taille (*Zinsbauer*) ; dans la brochure : les domestiques, les hommes de fermes, les coiffeurs, les journaliers. Sont par opposition maîtres d'eux-mêmes : le menuisier, le charron, le tailleur, le fermier, le fabricant de perruques. Il a dû partir de l'idée agitée par nos révolutionnaires du droit de vote des domestiques et englober dans cette notion toute une catégorie de travailleurs qui, dans la société de forme féodale où vivait Kant, avaient le caractère de personnes de condition *servile*. C'est un exemple de sa confusion du droit féodal et du droit individualiste inauguré par nos révolutionnaires.

qu'une sorte « d'existence accidentelle » ? Que fait Kant de sa fameuse dignité de la personne humaine ? Le voici qui traite dans l'État la majorité des citoyens comme des « parties passives » et non comme des fins ! Mais il n'y regarde plus de si près. Il ne s'agit plus pour lui que d'incorporer, dans les formes vides de ses concepts, des idées toutes faites, que nos législateurs ou la coutume lui ont fournies, de les habiller, tant bien que mal, dans son langage abstrait, sans se soucier de leur diversité d'origines et de leurs oppositions.

Nos juristes ne se dissimulaient pas ce que ces idées ont de relatif ; la Constituante, l'Assemblée législative, la Convention suivent la logique des faits que le mouvement révolutionnaire a déchaînés. Mais Kant construit le système *a priori* de *toute législation* rationnelle : la *Métaphysique du droit.* Il ne s'aperçoit même pas de l'origine empirique des idées qu'il prend à son compte ! Dans la succession de l'histoire, les idées se transforment et s'opposent, dans le système rigide et exaspéré des lois *a priori,* elles forment le plus incohérent et le plus contradictoire des assemblages.

7. L'ABSOLUTISME DE KANT

Ce mélange d'idées différentes et opposées apparaît encore plus clairement dans la suite. Kant, nous venons de le voir, a emprunté la conception de la volonté générale à notre droit français, il a proclamé après Rousseau et nos Constituants la liberté et la souveraineté absolues du peuple. Ces audaces paraissent l'avoir effrayé et voici que subitement il tourne court et met en formules les articles fondamentaux du despotisme « éclairé » de Frédéric II et même ceux du despotisme absolu de Hobbes et de Bossuet.

« L'origine du pouvoir suprême est pour le peuple, qui y est soumis, une chose qui ne peut se scruter (*unerforschlich*), c'est-à-dire que le sujet ne *doit* pas discuter cette origine[2]. » Le peuple souverain, qui, en fait, est sujet d'un pouvoir qu'il n'a pas établi, n'a même pas le droit d'en *contester* l'origine. C'est aller plus loin

1. *Ibid.*, p. 171.
2. *Ibid.*, p. 177, édition Hartenstein, t. VII, p. 136.

que Frédéric II, qui disait : raisonnez tant que vous voudrez, mais obéissez.

Et Kant continue : « Que si, après en avoir scruté la première origine, un sujet voulait *résister* à l'autorité actuellement régnante, les lois de cette autorité auraient tout droit de le punir, de *le mettre à mort,* de le bannir, comme étant hors la loi. Une loi qui est si sacrée (si inviolable), que *c'est déjà un crime de la mettre seulement en doute* (*sic*) au point de vue pratique, ne semble pas venir des hommes, mais de quelque législateur suprême et infaillible, et c'est là ce que signifie cette maxime que toute autorité vient de Dieu. Elle exprime un *principe pratique de la raison,* à savoir qu'on doit obéir au pouvoir législatif *actuellement existant,* quelle qu'en puisse être l'origine[1]. »

Voilà justifiée, maintenant, comme un principe de cette même raison pratique qui posait la liberté, l'égalité et la souveraineté absolues du peuple, la royauté de droit divin ! Ne croirait-on pas entendre Bossuet : les princes sont les représentants de Dieu sur la terre, « ils sont des dieux et participent en quelque façon de l'indépendance divine[2] » ? et Hobbes : « le Roi et tout autre souverain exécute son office de suprême pasteur par une autorité immédiate émanée de Dieu, c'est-à-dire au nom de Dieu, ou *jure divino*[3]. »

Et en voici des conséquences :

« On ne peut admettre en aucune manière à son égard le droit de sédition, encore moins celui de rébellion et, moins encore qu'aucune chose, de s'attaquer à son souverain, comme individu (comme monarque), *sous prétexte d'abus de pouvoir,* à sa personne ou à sa vie. La *moindre tentative* de ce genre est une *haute trahison* et un traître de cette espèce, qui tente de tuer sa patrie (parricide), ne peut être puni que par la *mort. Le devoir* qu'a le peuple de supporter *l'abus* (*Missbrauch*) du pouvoir suprême, alors même qu'il passe pour insupportable, se fonde sur ce que l'on ne doit jamais considérer la résistance à la législation souveraine autrement que comme illégale[4]. » Comment concilier ceci avec l'admiration que Kant éprouvait pour la Révolution française ?

1. *Ibid.,* p. 177-178, édition Hartenstein, t. VII, p. 137.
2. Bossuet, *Politique tirée de l'Ecriture Sainte,* IV, I, 2.
3. *Leviathan,* ch. XLII.
4. *Métaphysique du droit,* trad. Barni, p. 180, édition Hartenstein, t. VII, p. 138.

Au début de l'année 1790, il voyait dans cette révolution le commencement inespéré d'une période nouvelle pour l'histoire de l'humanité et citait la France « comme une nation qui s'élève à un degré d'organisation supérieure[1] ». Il n'en est plus question ensuite dans ses ouvrages jusqu'en 1798. Mais nous savons, par son biographe Jachmann, que pendant la période la plus critique il était si impatient de nouvelles « qu'il faisait plusieurs milles pour aller au-devant de la poste[2] ». L'écrit : *De ce proverbe : cela peut être bon en théorie mais ne vaut rien en pratique,* où il justifie par un raisonnement très singulier le pouvoir absolu du prince, est de 1793, la *Métaphysique du droit,* où ce pouvoir est si nettement affirmé, commencée en 1795, est publiée en 1797. C'est l'année suivante, en 1798, plusieurs années après la Terreur, qu'il laisse éclater son admiration pour la Révolution française : « La Révolution d'un peuple si riche en facultés spirituelles,... cette révolution éveille dans l'âme de tous les spectateurs (de ceux qui se trouvent à l'écart de la scène) une sympathie dans les vœux, qui confine à l'enthousiasme et qui, *ne pouvant être exprimée sans danger,* ne peut avoir d'autre cause qu'une disposition morale de la nature humaine[3]. »

Ainsi : en 1793, en 1795, en 1797, toute tentative de révolution est un crime de haute trahison qui mérite la mort ; mais en 1798, la Révolution française excite une sympathie qui confine à l'enthousiasme et qui a ses racines dans la disposition morale (*moralische Anlage*) de l'espèce humaine. Comment cela se concilie-t-il ?

C'est d'abord que la Révolution s'est passée en France et que les écrits de Kant sont publiés dans la Prusse de Frédéric II et de Frédéric-Guillaume II. Mais il y a une raison plus précise. Que s'est-il passé de 1797 à 1798 ?

Au début de 1792, le ministère prussien avait interdit le séjour du pays à un grand nombre d'émigrés et dans l'automne de la même année, la censure avait fait défense aux journaux de parler

1. Dans la *Critique du Jugement.*
2. Jachman, *Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund,* 12e lettre, p. 130.
3. *Der Streit der Facultäten,* II, 6, édition Hartenstein, VII, p. 399, édition Reclam, p. 105.

des événements français et des affaires politiques. En 1794, Kant avait eu lui-même à compter avec cette censure. Or Frédéric-Guillaume II meurt précisément en 1797 et son successeur se hâte de congédier le ministre Wöllner, inspirateur de la réaction. Ces rapprochements de dates, pour n'être pas de la métaphysique, n'en font pas moins comprendre très clairement les attitudes successives de notre philosophe intransigeant! La *Métaphysique du droit* contient, à n'en pas douter, une apologie prudente et non déguisée du pouvoir que détenait ce mystique débauché, aussi vain que médiocre : Frédéric-Guillaume II, apologie justifiée par des arguments empruntés à Hobbes et Bossuet.

Voici comment Kant lui reconnaît tous les droits et le met au-dessus de tous les devoirs :

« De là résulte cette autre proposition que le maître dans l'État *n'a que des droits vis-à-vis des sujets et qu'il n'a pas de devoirs obligatoires*[1], *Der Herrscher im Staate hat gegen den Unterthan lauter Rechte und keine (Zwangs) Pflichten.* » Ici Kant renchérit sur le despotisme de son ancien maître Frédéric II, pour qui, en théorie tout au moins, les devoirs du prince légitiment seuls son pouvoir[2]. Le souverain (de fait ou de droit) se confond en quelque sorte pour Kant avec la loi même, il incarne l'Impératif catégorique, il est le droit même vis-à-vis de ses sujets. C'est strictement la théorie de Bossuet, d'après laquelle l'État s'incarne dans la personne du prince[3]. C'est celle de Hobbes pour qui la volonté de tous doit se confondre en la volonté d'un seul, pour qui l'État est « une personne de qui la volonté... doit être tenue pour la volonté de tous[4] » et pour qui le souverain « se trouve personnellement au-dessus des lois[5] ».

Et Kant précise la portée de sa pensée, afin qu'il n'y ait aucun doute : « Bien plus, si l'organe du souverain, le Régent (le pouvoir exécutif), agit *contrairement* aux lois (faites par le pouvoir

1. *Métaphysique du droit,* trad. Barni, p. 178, édition Hartenstein, t. VII, p. 137.
2. Frédéric II, *Œuvres*, édit. Preuss, IX, 2. 8 : « Le prince n'est que le premier serviteur de l'État..., comme si à chaque moment, il devait rendre compte de son administration à ses citoyens. »
3. Bossuet, *Politique,* VI, I, I.
4. *De Cive,* ch. v, § 9.
5. *Leviathan,* part. II, ch. XXVI, § 2.

législatif), si, par exemple, par les impôts, par le recrutement, etc., *il viole la loi de l'égalité* dans la répartition des charges de l'État, alors les sujets peuvent bien opposer à cette *injustice* des plaintes, mais jamais de la résistance. Il ne peut même y avoir dans la constitution d'article qui permette à un pouvoir de l'État de résister au chef suprême, dans le cas où il *violerait* la loi constitutionnelle, et par conséquent de le restreindre[1]. »

C'est ainsi que s'exprimait Bossuet : aucun excès de pouvoir ne justifie le recours du peuple à la force et dans ce cas les seuls remèdes offerts aux maux des citoyens sont « les prières et la patience contre la puissance publique[2] ».

Dans une brochure, publiée quelques années auparavant (1793), intitulée : *De ce proverbe : cela peut être bon en théorie, mais cela ne vaut rien en pratique,* Kant justifiait cette conception d'une façon curieuse et déniait en même temps à la nation le droit de juger si une guerre est ou n'est pas juste et nécessaire. Voici comment il raisonnait : « Le législateur est seulement tenu de dicter des lois, telles qu'elles aient *pu*[3] émaner de la volonté collective et tout sujet, en tant qu'il veut être citoyen, doit se considérer *comme s'il avait concouru à former une volonté de ce genre*..... Dès qu'il est *possible*[4] qu'un peuple donne son assentiment (à une loi), c'est un devoir de tenir la loi pour juste, quand même on supposerait que le peuple serait maintenant dans une telle situation ou dans une telle disposition d'esprit que, si on le consultait à son égard, il refuserait vraisemblablement son adhésion..... Si par exemple on prescrivait pour subvenir à la guerre un impôt proportionné à tous les sujets, ceux-là auraient beau le trouver lourd, ils ne pourraient pas dire qu'il est injuste, parce que selon eux la guerre n'était pas nécessaire ; *car ils n'ont pas le droit de la juger, et comme il est toujours possible* que cette guerre soit inévitable et l'impôt indispensable, celui-ci *doit toujours passer pour juste* dans le jugement des sujets[5]. »

Voilà maintenant que le souverain n'a, en fait, à édicter que

1. *Métaphysique du droit, ibid.*, p. 178.
2. Bossuet, *Cinquième avertissement aux protestants,* Œuvres, édit. de Besançon, t. XI, p. 132.
3. C'est Kant qui souligne.
4. *Idem.*
5. *Ibid.,* trad. Barni, à la fin du volume, p. 363.

des lois qui auraient *pu* être établies par le peuple et, quelles qu'elles soient, il est toujours *possible* de *supposer* que le peuple les aurait établies !

Cette justification des abus du pouvoir est extrêmement curieuse. Kant la complète dans la *Métaphysique du droit* : « Pour que le peuple fût autorisé à la résistance à une loi injuste, il faudrait que la législation souveraine contînt une disposition d'après laquelle elle ne serait plus souveraine et que le peuple fût déclaré dans un seul et même jugement le souverain de celui dont il est le sujet, ce qui est contradictoire[1] ».

Ce dernier raisonnement est un grossier sophisme. Kant joue sur le mot souveraineté, comme il a joué sur tant d'autres mots : le peuple souverain abdique complètement dans les mains de son instrument la souveraineté qu'il lui a déléguée, ou, plus exactement qu'il est *censé* lui avoir déléguée, comme c'était le cas à l'égard de la monarchie prussienne.

Quant au premier, il mérite un blâme plus sévère : on *peut* toujours trouver un moyen d'établir que le peuple aurait peut-être édicté lui-même les lois injustes dont il souffre », « il est toujours *possible* de montrer qu'une guerre (dont il ne veut pas), était pour lui inévitable ». C'est plus qu'un raisonnement spécieux. Cette fois c'est une tendance de l'esprit de Kant, que nous avons déjà rencontrée plus d'une fois et que je n'osais pas qualifier en propres termes. Kant, en faisant abdiquer au peuple sa souveraineté, affecte de la lui laisser. N'est-ce pas cette fois bien nettement un cas de pharisaïsme et d'hypocrisie?

Kant n'avoue jamais franchement qu'il transige avec sa propre pensée. Nous en avons vu déjà maint exemple. Dans sa théorie morale, il lui fallait sauter le pas de la liberté qu'excluait sa théorie métaphysique. Il commence par se représenter la loi morale sous l'aspect d'une forme *a priori* universelle et nécessaire qui détermine la volonté comme les catégories déterminent l'entendement. Nous restons dans la logique de la *Critique de la raison pure* ; il n'y a pas trace de liberté. Mais cette loi de la raison pratique n'est-elle pas autonome ? Sans doute, puisqu'elle c'est sa loi

1. *Ibid.*, p. 180-181. Ce raisonnement, comme toute la théorie de la non-résistance contre le souverain, paraît inspiré de Hobbes : « L'État, qui est une personne, ne peut prendre les armes contre lui-même. » *De Cive*, ch. VI, § 1.

propre, la loi qu'elle se donne elle-même. C'est une habile préparation. Kant nous avertit que cette autonomie n'est pas sans rapport avec la liberté. Il nous fait attendre jusqu'à la fin de l'*analytique*. Puis peu à peu il glisse sur le sens de ce mot autonomie et, sous le couvert de raisonnements confus, il arrive à l'identifier avec la liberté ; par l'argument en forme qu'il nous présente dans les règles d'un faux syllogisme, il nous laisse croire qu'il l'a vraiment *déduite*. Ce n'est que plus tard qu'il avoue que la liberté est un *postulat*. Il n'a pas agi autrement quand nous l'avons vu jouer sur les mots humanité et personne, personne morale et personne physique, perfection au sens large et perfection au sens étroit, quand il a condamné le plaisir en introduisant dans son raisonnement l'idée de perfection qu'excluaient ses prémisses, quand il a justifié l'aide qu'on doit au prochain par un sentiment purement égoïste qui contredit tous les principes antérieurs.

L'auteur des trois *Critiques* aurait-il manqué à ce point de tout esprit critique ?

Quand après avoir nié la possibilité d'établir toute existence de Dieu, il la rétablit à la faveur de sa distinction entre le pouvoir de la raison théorique et celui de la raison pratique — cette raison pratique, qui ne procède pas par croyance (parce qu'une morale *rationaliste* exclut la croyance), mais comme une raison, qui connaît sans connaître, et dont les jugements accroissent le domaine de la raison théorique, sans cependant l'accroître — je me suis demandé s'il était sincère ; j'ai pensé qu'en raison de la difficulté du sujet, il s'était peut-être trompé lui-même.

Lorsqu'il a *déduit* le droit de contrainte de la liberté, en établissant que la contrainte, levant un obstacle à la liberté, la rétablit, il est possédé d'un véritable besoin de s'illusionner lui-même.

Mais ici, vraiment, il n'y a plus de doute. Le peuple n'est pas à la fois le souverain absolu du régent qu'il nomme en toute liberté et son sujet le plus soumis, quels que soient les abus dont se rend coupable son commettant. Il ne peut pas à la fois n'obéir « qu'aux lois qu'il a consenties » et subir celles qui lui sont imposées. Si des lois, si une guerre sont iniques, il n'y a pas de considérations qui puissent justifier qu'elles aient été promulguées et que le peuple aurait pu, après tout, trouver des raisons pour les déclarer inévitables. Et si toute résistance à l'autorité, si toute inten-

tion même de résistance est un crime de haute trahison, la Révolution française ne mérite pas une sympathie qui confine à l'enthousiasme et qui a sa racine dans la sublimité des dispositions morales.

Cette fois Kant se moque de nous et nous croit bien naïfs. Il a dépassé les bornes. Nous ne pouvons pas admettre qu'il se trompe lui-même. Nous apercevons d'ailleurs très clairement les causes véritables de ses contradictions.

Heine a suggéré que la peur de la police était pour quelque chose dans sa réhabilitation de l'existence de Dieu. Elle n'y était pas pour rien, c'est certain. Il en est de même ici. Mais la raison est plus profonde.

Kant est un Prussien cultivé du XVIIIe siècle. Il a subi, comme tout son milieu, la contagion des idées généreuses de la société française de l'époque. Ce n'est pas précisément leur générosité, qui l'a entraîné. Il n'y a pas trace de générosité, ni d'un seul élan du cœur dans toute l'œuvre de Kant ; il a exclu d'ailleurs la sensibilité de la morale et du bien, il a formellement déclaré qu'elle n'est pas seulement indifférente mais dangereuse au point de vue moral. Ce qui l'a séduit, c'est un rapport obscur qu'il a établi entre l'idée d'humanité, telle que n'ont cessé de la proclamer nos encyclopédistes et nos philosophes, avec la « dignité » humaine, que le piétisme opposait à la nature corrompue de l'homme, entre la liberté promulguée par notre Constitution et la liberté morale qu'exige le moralisme religieux. Ces conceptions sont cependant très différentes. Seul le prestige incontestable, qu'exerçait alors la civilisation française, pouvait incliner Kant à étendre peu à peu la liberté et l'humanité, dans le sens très étroit où il les concevait, au sens large qu'elles possédaient dans notre philosophie.

Mais Kant était avant tout un Prussien de son temps. Il avait le goût du caporalisme et de l'autorité aveugle, dont l'impératif catégorique est une magnifique et absurde expression ; il était possédé, comme tout bon Prussien, de la crainte et du respect absolu qu'inspire la force auguste du pouvoir établi, sentiments dont la *Ligue des Princes*, sous l'habile direction de Frédéric II, avait joué avec tant d'habileté contre le mouvement libéral, qui n'était d'ailleurs qu'en surface.

Ces deux tendances, la classe éclairée et instruite de l'époque

les a éprouvées. Il est loisible à chacun d'être partagé entre des idées contraires ; tout le monde n'est pas tenu de se former un système net et clair de conceptions politiques. Mais il n'en est pas de même d'un homme de pensée qui écrit une philosophie du droit, que dis-je, la *Métaphysique a priori*, universelle et nécessaire, de tout droit.

Aussi ne saurais-je suivre les historiens de Kant lorsqu'ils nous racontent, non sans précautions et atténuations et avec une sereine bienveillance, le seul incident que nous connaissions de sa vie publique.

8. KANT ET LE ROI DE PRUSSE

En juin 1792, Wöllner, ministre de Frédéric-Guillaume II, avait défendu de publier dans la *Revue mensuelle* de Berlin la deuxième partie de la *Religion dans les limites de la simple raison*. C'est le début de la réaction cléricale contre la contagion de la Révolution française. Le 1er octobre 1794, « sur l'ordre spécial de sa Majesté royale très aimable » Wöllner enjoint à « notre digne et très savant Professeur, à notre cher et fidèle Kant », sous peine de « mesures désagréables », de s'abstenir à l'avenir d'aborder les questions religieuses. Quelques jours après, Kant, dans une lettre qu'il adresse au roi[1], « en sujet très obéissant et le plus soumis », met « aux pieds de sa Majesté royale » ses explications.

Il n'a jamais porté de jugement sur les Écritures Saintes ; il n'en a même jamais extrait de citations. Ses écrits sont d'ailleurs de pure philosophie et ne sont pas destinés au peuple. Ils ne traitent que de religion naturelle et non de religion révélée.

Mais pour écarter tout soupçon d'insoumission il tient à déclarer « le plus solennellement (*feierlichst*), *en tant que sujet le plus fidèle de sa Majesté royale* (*als Ew. Königl. Maj. getreuster Unterthan*) », qu'il s'abstiendra à l'avenir, « dans ses livres comme dans ses leçons, d'aborder publiquement toute question ayant trait à la religion, que ce soit la religion naturelle ou la religion révélée. »

L'engagement est formel, mais il contient un membre de phrase qui lui permet de le rompre : *en tant que sujet le plus fidèle de sa Majesté*. « J'ai soigneusement choisi cette expression, nous dit

1. Et publiée en 1798 dans *Le conflit des facultés*, préface, p. 3.

Kant dans la Préface de son *Conflit des facultés* (publiée en 1798, après la disgrâce de Wöllner), de façon à ne pas renoncer pour toujours à la liberté de mon jugement, mais seulement aussi longtemps que vivrait sa Majesté, *Diesen Ausdruck wählte ich vorsichtig damit ich nicht der Freiheit meines Urteils in diesem Religionsprocess auf immer, sondern nur so lange Se. Maj. am Leben wäre, entsagte.* »

Et dans une note trouvée dans ses papiers[1], il nous explique que, s'il ne pouvait mentir, il était de son devoir de se soumettre à l'autorité supérieure et qu'il a ainsi habilement concilié deux devoirs opposés.

L'année même, qui suit la mort de Frédéric-Guillaume II, en 1798, il fait usage de cette réserve pour se dégager de son serment et pour affirmer, une dernière fois, dans l'ouvrage que je viens de citer, les droits de la raison et de la philosophie contre la croyance et la théologie. C'est là qu'ouvertement et pour la première fois, il proclame son admiration pour la Révolution française... Une ère de liberté relative venait de recommencer pour les universités prussiennes.

Je n'insisterai pas sur la singulière défense que présente Kant de ne pas écrire pour le peuple, lui qui n'a cessé de se targuer d'être un moraliste démocratique et de reprocher à la morale antique de n'avoir été qu'une morale bonne tout au plus pour une petite élite. Cette prétention est d'ailleurs insupportable. Rien n'est moins populaire que l'effort nécessaire pour se rendre compte si une maxime généralisée implique ou non contradiction. La généralisation est délicate, l'examen des conséquences très difficile, si l'on veut éviter de les juger en y introduisant les conclusions mêmes qu'on se propose de déduire ; je l'ai assez montré ; Kant lui-même s'y est laissé prendre plus d'une fois. Nous voyons en tout cas maintenant comment il renonce à cette prétention, lorsqu'il s'agit de défendre ses intérêts.

Mais ce qui est autrement grave c'est cette platitude devant le pouvoir établi, cette soumission respectueuse et craintive, cette subtilité, qui réserve subrepticement une part de l'engagement pris le plus solennellement (sous le couvert de la pureté bien connue

1. Publiée par Schubert, dans *Raumer's historisches Taschenbuch*, 1838, p. 625.

des intentions de celui qui le souscrit), puis la rupture du serment, quand l'occasion devient favorable, et l'aveu public de cette... indélicatesse. Ce sont bien les méthodes de l'esprit allemand telles que les événements récents nous ont appris à les mieux connaître.

Kant avait écrit quelques mois auparavant : « La véracité est un devoir, c'est un ordre sacré de la raison, un *ordre qui n'admet pas de conditions,* qu'aucun inconvénient ne saurait restreindre[1]. » « La plus petite équivoque dans le sens d'un terme qui puisse prêter à un doute lui est insupportable », disaient de lui ses amis[2]. Qui aurait jamais soupçonné cet apôtre de la vérité de dissimuler sa véritable intention ? de tromper son souverain ? La rigueur de ses principes (qui n'est cependant que toute apparente pour un lecteur averti) écartait le soupçon. Et pourtant c'est bien pour donner le change à Frédéric-Guillaume II qu'il lui a adressé cette lettre ; elle avait bien pour objet d'éviter les « mesures désagréables » dont il était menacé, tout en réservant partiellement sa liberté ; et elle y a réussi.

Il a fallu aussi qu'il se *justifiât*. Lui qui avait reproché si vivement à Benjamin Constant cette proposition : « Dire la vérité n'est un devoir qu'envers ceux qui ont droit à la vérité[3] », invoque à son tour le droit de ne pas la dire tout à fait et fait appel, pour se couvrir, à un conflit de devoirs, qui est une application précise de sa *casuistique* : « Retirer et renier sa conviction intime est chose méprisable, mais se taire dans le cas présent est le devoir d'un sujet[4]. »

Mais l'intérêt du Prince est mon premier devoir[5].

La crainte des « mesures désagréables » devient le *devoir* d'un sujet. Et ce devoir était d'autant plus impérieux que ces mesures désagréables, nous le savons par ses biographes Borowski et Jachmann[6], n'étaient autre chose que la perte de sa place à l'université de Königsberg !

1. *D'un prétendu devoir de mentir par humanité, Métaphysique de la vertu*, trad., Barni, p. 253.
2. Borowski, *loc. cit.*, p. 46-47.
3. *D'un prétendu devoir...*, p. 251.
2. *Ibid.*
4. Note trouvée dans ses papiers et publiée par Schubert ; voir plus haut, p. 194, note 1.
5. *Tartuffe*, acte V, scène VII.
6. *Loc. cit.*, p. 56, p. 170-171.

Sans doute, pour un citoyen quelconque, une telle attitude eût été peut-être excusable. On comprendrait même que la soumission, la réserve, puis la revanche fussent une réplique mordante, qu'appelle chez un homme d'esprit un acte de l'arbitraire. Mais Kant est on ne peut plus sérieux; personne n'a jamais été moins spirituel que lui. Et Kant est un philosophe, un apôtre. Il ne suffit pas de dire que dans cette circonstance « il a manqué de grandeur[1] », ou que « cette conduite de Kant, surtout la restriction mentale par laquelle il avait limité son engagement envers le roi, ont été diversement jugés[2]. » Pour le maître de la pensée de son temps, pour l'apôtre qui se vante de s'être élevé à des sommets que la morale d'aucun temps n'avait jamais atteints, cette faiblesse et cette habile réserve, méritent qu'on leur donne leurs véritables noms : elles sont à la fois une restriction mentale, une hypocrisie et une lâcheté.

9. CONCLUSIONS. LA *MÉTAPHYSIQUE DU DROIT* ET LA SOPHISTIQUE DE *JUSTIFICATION*, L'IMPÉRATIF CATÉGORIQUE ET LE DESPOTISME PRUSSIEN.

Nous voyons en même temps dans la *Métaphysique du droit*, comme dans cet épisode de la vie de Kant, avec quelle facilité notre philosophe parvient à *justifier* n'importe quelle proposition à laquelle il désire arriver et combien en réalité sa subtile et excessive logique est un instrument commode pour rapprocher les concepts les plus contradictoires et paraître les concilier. Nous prenons sur le fait même cette incapacité de l'impératif catégorique, pure loi formelle et *a priori* de l'esprit, à fournir aucun critérium pour juger entre le faux et le vrai et sa capacité de tout légitimer.

La *Métaphysique du droit* est en somme, pour ce qui concerne le droit public, un essai de *justification logique* des deux tendances opposées qui dominaient en Prusse, en 1790 : le despotisme éclairé (et même le despotisme de droit divin) et l'individualisme révolutionnaire, comme elle est, pour le droit privé, une tentative de conciliation rationnelle entre la contrainte et l'absolue liberté, entre le droit sacré de la propriété individuelle et sa délimitation par

1. Th. Ruyssen, *Kant*, Paris, Alcan, 3e édition, 1915, p. 14.
2. V. Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, p. 676, note 1 de la page précédente.

la force de celui qui possède. Que d'autres se chargent d'opérer ces conciliations ! Celles de Kant sont en tout cas les plus malheureuses qui soient. Il ne s'est même pas rendu compte des difficultés.

Et il ne suffirait pas de dire qu'il y a sur ces divers points des *flottements* dans sa pensée. Sa pensée se livre toute entière, sans aucune espèce de nuances ; ce sont deux systèmes bien définis et radicalement opposés qu'il prône tour à tour. Hobbes en faisant l'apologie des droits de la souveraineté s'était constitué en défenseur de la dynastie des Stuarts ; Bossuet avait édifié la théorie de la monarchie administrative de Louis XIV. L'un et l'autre sont restés sincèrement en accord avec eux-mêmes et avec les idées dont ils ont été les porte-parole. Kant cherche à la fois à se faire l'écho de la société cultivée et instruite à laquelle il appartient et le soutien des princes et des gouvernants qui le protègent. Klopstock, Stolberg, Ienisch, Jean de Müller, Klein, Forster, Fichte avaient pris ouvertement parti pour les idées nouvelles ; ce sont des natures franches et généreuses. Kant est plus circonspect : il tient à donner des gages au libéralisme, mais il entend en même temps fournir des cautions au pouvoir dont il dépend et qui peut menacer son repos. L'indétermination de son système moral et l'apparente rigidité des principes qui la dissimulent lui sont d'un grand secours dans cette équivoque.

Mais, à la lumière de sa philosophie pratique, nous voyons manifestement de quel côté il penche : ce n'est pas du côté de la liberté et de l'individualisme. Rien ne ressemble davantage à sa théorie de l'impératif catégorique que sa théorie de la souveraineté ; elles sont étroitement solidaires et s'éclairent l'une l'autre. L'homme dans son absolue liberté se fait l'escave d'une loi impersonnelle à laquelle il se soumet aveuglément *perinde ac cadaver,* il lui est interdit d'en scruter l'origine et il ne peut lui opposer la moindre résistance sans être déchu de sa sublimité nouménale. Le peuple, souverainement absolu lui aussi, abdique toute liberté entre les mains d'un maître dont « la loi est si sacrée et si inviolable que c'est déjà un crime de la mettre en doute[1] » ; toute résistance à ce pouvoir mystique ne peut être punie que par la mort. Entre l'impératif, qui est catégorique parce qu'il s'impose sans aucun motif ni aucun mobile, sans aucune raison, et l'absolutisme royal avec

1. Plus haut, p. 186.

les cadres rigides d'une société aristocratique présentant un ordre rigoureux et inflexible, il n'y a aucune distance. Les deux conceptions ont les plus étroites affinités. C'est l'intervention de la liberté politique et civile qui est un élément factice et étranger dans la morale de Kant.

Et que l'on ne vienne pas répliquer que le respect de la personne humaine est une idée essentiellement kantienne. Je me suis déjà expliqué là-dessus, mais cette erreur est si répandue qu'il importe d'insister. Kant n'a pas posé en principe le respect de la personne humaine ; rien au contraire de plus étranger à son système moral, qui détruit la matière propre de l'individualité, pour l'absorber dans une loi abstraite posée par on ne sait quelle liberté. Cette liberté est elle-même épuisée par l'effort qu'elle accomplit en s'affirmant ; toute la vie de la personne individuelle est enchaînée dans le rigoureux déterminisme des causes et des effets. Ce que Kant a posé c'est le respect de l'*humanité* dans l'homme et, par humanité, il entend le pouvoir d'affirmer la loi et de s'y conformer ; l'humanité s'épuise à son tour dans cet effort, qui est toujours le même. La vraie idée de l'humanité, celle de l'épanouissement de l'individu humain, dans les limites qui lui sont assignées par sa nature et sa vie en société, c'est l'antiquité grecque qui l'a dégagée tout d'abord, ce sont nos siècles féconds de civilisation, le siècle de Montaigne et de Rabelais, le siècle de Molière et de Racine, le siècle des Encyclopédistes, de Voltaire et de Rousseau, qui l'ont développée. Par quelle complaisance a-t-on pu attribuer à cette morale prussienne de l'autorité, du despotisme et de toutes les compromissions, des idées claires et généreuses qui lui sont étrangères ?

Le despotisme est en réalité bien plus dans la logique du système que la liberté. J'ai dit que, si Kant avait vécu cinquante ans plus tôt, il aurait élevé le monument *a priori,* universel et nécessaire du droit divin et de la raison d'État. La diffusion de nos idées françaises dans le milieu où il a vécu n'est qu'un accident et l'accueil qu'il leur a réservé relève de la psychologie et de l'histoire. S'il avait vécu cent ans plus tard, il n'aurait certes pas manqué d'accueillir à leur tour des idées différentes, qui ont encore bien davantage une tendance naturelle à se cristalliser autour de son Impératif.

CHAPITRE VII

LA MORALE PRATIQUE DE KANT *(SUITE)* — LE TRAITE DE PAIX PERPÉTUELLE

1. Circonstances et antécédents. — 2. Contenu. — 3. Conditions négatives de la paix. — 4. Condition positive : une alliance toujours révocable et sans sanction. — 5. La paix et la guerre. Conclusion.

1. CIRCONSTANCES ET ANTÉCÉDENTS

Après tout ce que je viens de dire, il semble qu'il n'y ait pas lieu d'attacher une importance excessive aux idées *a priori* et purement rationnelles de Kant sur le droit international.

L'Allemagne de l'époque est loin d'être souveraine en Europe. Elle existe à peine. Elle est au comble du désarroi politique et en pleine décadence économique, l'état social y est menaçant. La Prusse est sortie triomphante mais épuisée de trois guerres : les deux guerres de Silésie et la guerre de Sept ans. La Silésie est annexée et la Pologne partagée. La première coalition vient d'être abattue par nos armées victorieuses. La guerre n'a jamais été populaire, elle l'est moins que jamais ; un immense besoin de paix se fait sentir dans toute l'Allemagne[1]. C'est le moment que choisit Kant : l'année même du traité de Bâle (1795), pour élever la voix en faveur d'une paix que tout le monde réclame autour de lui. Est-ce très surprenant ?

Je ne prétends point que Kant ait plaidé *pro domo*. En 1795, il n'y a pas de véritable sentiment national en Allemagne. Kant est mort en 1804. Quand en 1806 la Prusse est écrasée à Iéna,

1. *Histoire générale* de Lavisse et Rambaud, t. VIII, p. 705.

aucun mouvement patriotique ne s'est encore nettement dégagé ni dans les villes, ni dans les campagnes ; Berlin subit avec une profonde indifférence l'occupation française. Ce n'est guère qu'en 1813 que le mouvement se propage et gagne toute la monarchie. Fichte s'en fait le grand inspirateur. Kant est resté toute sa vie le solitaire abstrait de Kœnigsberg, sans passion, sans générosité, sans idéal national, sans famille et presque sans patrie ; il s'est laissé gagner partiellement au cosmopolitisme et aux modes françaises qui règnent alors en maîtres ; il n'y a nulle part l'expression d'un fort sentiment patriotique dans l'œuvre immense de Kant.

Mais la Prusse de 1795 est moralement à l'un des points les plus bas de son histoire. Les éléments nouveaux que les efforts de Frédéric II lui ont acquis en Silésie, en Pologne, dans la Frise, sont rebelles à l'assimilation. Après Frédéric II, sous Frédéric-Guillaume II, inintelligent, maladroit, impulsif et viveur, la monarchie s'affaisse, l'administration périclite, le pays perd tout ressort. Il n'y a jamais eu en Prusse plus de mécontentement et plus de mécontents. Partout ce sont des protestations, contre la situation générale, contre les impôts, les bureaux, la police, la douane. Le peuple des campagnes, pressuré, vit sous l'arbitraire le plus absolu ; la société éclairée, cosmopolite et indifférente en matière politique, est excédée par les vexations du tribunal de la censure. Tels ont été les fruits des victoires de Frédéric II. Les défaites de Frédéric-Guillaume II, la puissance militaire de la France ne sont pas des encouragements à la guerre. L'Autriche de Joseph II n'offre pas plus de ressort et les États d'Empire sont en plein chaos. L'Allemagne avait frémi d'abord devant la Révolution française ; l'aurore de temps meilleurs avait point un moment de l'autre côté du Rhin. Mais après les excès de la Terreur, toutes les espérances étaient tombées.

Le traité de paix perpétuelle de Kant exprime la lassitude générale et le besoin de repos qui dominaient autour de lui, surtout dans cette ville de commerce et d'affaires qu'était Kœnigsberg. Il est aussi une protestation anticipée contre les bouleversements qui vont suivre et qu'on pressentait déjà.

Ce désir d'une paix générale n'était pas, d'autre part, une nouveauté en Europe. Au XV[e] siècle, Érasme avait déjà protesté contre l'absurdité de l'état de guerre ; Suarez (XVI[e] siècle), le prédéces-

seur de Grotius, avait déjà compris qu'il existait entre les nations européennes des intérêts et une civilisation commune, que seule une loi générale pouvait porter à leur plus grand développement.

L'idée même d'une union des peuples d'Occident remonte au moins jusqu'au xv[e] siècle; en 1462, le roi de Bohême Podiebrad avait cherché à réaliser le plan de son chancelier Antonius Marius et à former une grande fédération chrétienne. Il en avait exposé le programme à Louis XI, roi de France. Tout le monde connaît le grand projet d'Henri IV et de Sully d'unir les nations d'Europe en une « République chrétienne », avec un sénat de soixante membres, une armée internationale et une cour supérieure de justice. Plusieurs de ces nations avaient même fait connaître leur acceptation, quand la mort d'Henri IV, en 1610, mit fin à cette tentative, assurément prématurée.

Depuis, de nombreux auteurs avaient plaidé la cause d'une fédération européenne; je ne fais que citer en passant Émeric de la Croix (1623), Grotius (1583-1645), Pufendorf (1632-1671), Fénelon (1651-1715), William Penn (1644-1718), pour arriver à l'un des écrits des plus connus à l'époque de Kant, qui fit la renommée de son auteur, l'abbé de Saint-Pierre, et qui porte précisément le même titre que celui de Kant : *Projet de paix perpétuelle*[1] (1713-1717). L'abbé de Saint-Pierre reprenait les vues d'Henri IV, sous le patronage de qui il mettait son grand ouvrage. Les moyens qu'il proposait, pour établir cet « arbitrage permanent très salutaire et pour remédier à l'état d'impolice et de non-arbitrage », sont renfermés dans cinq articles fondamentaux dont voici la substance : Il y aura désormais entre les souverains d'Europe qui ont signé les cinq articles une alliance perpétuelle. L'Europe ne sera plus qu'une grande confédération. Les confédérés renonceront pour jamais à la voie des armes. Des plénipotentiaires seront envoyés par chaque État à un sénat permanent qui siègera à Utrecht. Auprès de ce sénat seront constitués quatre gouverne-

1. Voici le titre complet de cet ouvrage oublié : *Projet de traité pour rendre la paix perpétuelle entre les souverains chrétiens, pour maintenir toujours le commerce libre entre les nations, pour affermir beaucoup davantage les maisons souveraines sur le trône, proposé autrefois par Henri le Grand, roi de France, agréé par la reine Élisabeth, par Jacques I, roi d'Angleterre, son successeur, et par la plupart des potentats d'Europe, éclairci par M. l'abbé de Saint-Pierre*, 3 vol., Paris, 1713-1715, un abrégé en un volume paru en 1729.

ments, dont les attributions respectives seront : les affaires politiques, les questions militaires, les finances et la justice internationales. Tous les litiges seront solutionnés par la médiation et, en cas d'insuccès, par voie d'arbitrage. Le refus par l'une des nations d'accepter la décision arbitrale sera sanctionné par son exclusion de la fédération.

L'ouvrage ne fut pas accueilli sans ironie et sans quelque scepticisme; mais il eut un succès considérable. Aucun des auteurs qui, dans la suite, reprirent la question, Montesquieu, Voltaire, d'Holbach, Turgot, Rousseau en France, Hume, Bentham en Angleterre, Herder et Leibniz en Allemagne, ne le passèrent sous silence. L'idée était donc bien loin d'être nouvelle; on peut dire, avec M. Delbos, qu'elle était déjà complètement développée et organisée intellectuellement; elle avait même passé de la théorie à des tentatives pratiques lorsque Kant la défendit à son tour en 1795. Il connaissait d'ailleurs bien l'ouvrage de l'abbé de Saint-Pierre et certains écrits qu'il avait provoqués, comme en témoigne un passage de sa *Conception d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* (1784).

Qu'apportait-il de nouveau, d'original ou de pratique?

2. CONTENU

Le titre, nous l'avons vu, est pris à l'abbé de Saint-Pierre. L'opuscule, d'une cinquantaine de pages, débute par une plaisanterie, d'un goût plutôt allemand : « *A la paix perpétuelle*. Cette inscription satirique, tracée par un aubergiste hollandais au bas d'une enseigne, où il avait fait peindre un cimetière, s'adressait-elle aux hommes en général, visait-elle en particulier les souverains insatiables de guerre, ou simplement les philosophes qui se livrent au beau songe d'une paix perpétuelle? Nous ne saurions le décider. » L'idée n'est pas sans quelque saveur. Mais elle est empruntée à Leibniz, qui, à propos de l'abbé de Saint-Pierre, écrivait à Grimarest : « J'ai vu quelque chose du projet de M. de Saint-Pierre pour maintenir une paix perpétuelle en Europe. Je me souviens de la divise d'un cimetière, avec ces mots : *pax perpetua*; car les morts ne se battent point, mais les vivants sont

d'une autre humeur et les puissants ne respectent guère les tribunaux. »

Le tour de Leibniz est autrement alerte et piquant. L'ouvrage de Kant est écrit dans le style rocailleux, embrouillé et pesant qui lui est habituel. Le sentiment en est froid et sec ou, plus exactement, le sentiment en est totalement absent ; la pensée est purement abstraite, sans aucun mélange de sensibilité, sans le moindre élan du cœur ; l'expression y est dénuée de tout art et de tout talent, comme dans les autres ouvrages du grand philosophe.

La brochure comprend deux sections ; la première se compose de six articles *préliminaires,* stipulant les conditions sans lesquelles une paix perpétuelle est impossible, la seconde de trois articles *définitifs,* dont les clauses sont censées la réaliser et la garantir. Voici ces neuf articles, où, d'après un de nos apologistes du Maître, « avec une clarté et une fermeté admirables, Kant a formulé cette charte suprême de l'humanité[1] » :

1. « Nul traité de paix ne peut mériter ce nom, s'il contient des réserves secrètes qui permettent de recommencer la guerre.

2. « Nul État, grand ou petit, ne pourra jamais être acquis par un autre État, ni par héritage, ni par échange, ni par achat, ni par donation.

3. « Les armées permanentes doivent entièrement disparaître avec le temps.

4. « On ne doit pas contracter de dettes nationales pour soutenir au dehors les intérêts de l'État.

5. « Aucun État ne doit s'immiscer de force dans la constitution, ni dans le gouvernement d'un autre État.

6. « On ne doit pas se permettre dans une guerre des hostilités qui seraient de nature à rendre impossible la confiance réciproque, quand il sera question de paix. Tels seraient l'usage que l'on ferait d'assassins, ou d'empoisonneurs, la violation d'une capitulation, l'encouragement secret à la rebellion, etc...

7. « La constitution civile de chaque État doit être démocratique.

8. « Le droit international doit être fondé sur une fédération d'États libres.

1. V. Basch, *L'Allemagne classique et le pangermanisme,* dans *Revue de métaphysique et de morale,* 1914, p. 760.

9. « Le droit cosmopolitique doit se borner aux conditions d'une hospitalité universelle. »

L'ouvrage se termine par deux suppléments, dont l'un a trait à l'aide que la nature prête à la raison pour l'établissement de la paix ; l'autre, intitulé par plaisanterie plus ou moins spirituelle : *article secret,* convie les princes à prendre les philosophes comme conseillers officieux dans les affaires de l'État.

Le désordre de cette compilation saute aux yeux. Les six articles préliminaires se juxtaposent sans qu'aucune unité de conception y préside et qu'aucun enchaînement d'idées les relie. Des trois articles définitifs, le premier et le dernier (7 et 9), ne sont encore que des conditions préliminaires : la pratique de l'hospitalité à l'égard des étrangers et la constitution démocratique ne réalisent aucunement la paix et l'union entre les nations. L'idée de l'établissement d'un droit international par la fédération des États vient s'intercaler entre ces deux conditions, sans préparation, ni suite. Enfin les deux suppléments viennent se superposer à l'ouvrage sans se fondre avec lui.

Quant au fond, certains des articles, le second et le sixième, ont été justement invoqués pour montrer que Kant avait « condamné par avance la *Kultur* allemande et ces *Kulturträger,* qui, renégats du vrai esprit allemand, ont (eu) le front dans leur manifeste d'invoquer l'auteur de la *Doctrine du droit*... La doctrine politique de Kant n'est pas seulement le *syllabus* des vérités de la Révolution française, elle est aussi par avance le syllabus des erreurs et des crimes de l'actuelle Allemagne, de l'Allemagne prussianisée[1]. » Sur ce point, le jugement est exact ; j'aurai à y revenir, quand j'examinerai les rapports des idées de Kant avec les idées allemandes contemporaines[2]. Pour le moment, la question est de savoir ce que Kant a apporté de nouveau, d'original ou d'utile dans cette partie du droit international public.

3. CONDITIONS NÉGATIVES DE LA PAIX

Les idées exprimées par les articles 1, 3, 4, 6, et 9 sont banales ou sans portée.

1. A. Aulard, *La paix future d'après la révolution française et Kant,* conférence faite à la Sorbonne le 7 mars 1915, Paris, Colin, 1915, p. 20, p. 25-26.
2. Plus bas, p. 426-430, 432.

Il est bien évident qu'un traité de paix, qui fait des restrictions secrètes en vue d'une guerre ultérieure (1), ne garantit pas la paix.

La suppression des armées permanentes (3), n'est pas une condition de la paix, mais une conséquence; aucune nation ne peut songer à désarmer tant que les bases d'une paix définitive n'ont pas été établies.

L'interdiction de contracter des dettes au dehors, pour soutenir les intérêts de l'État (4), n'est pas claire. L'idée de Kant est des plus confuses : il distingue les emprunts faits dans l'intérêt véritable du pays et qui sont légitimes et ceux « au moyen desquels les dettes s'accumulent à l'infini, sans qu'on ait à s'embarrasser du remboursement, parce que les créanciers ne l'exigent jamais tous à la fois ». Les questions d'économie politique et financière le dépassent visiblement; ce sont des questions empiriques, il ne les a pas étudiées.

La guerre à outrance, une guerre déloyale, qui engendre la défiance et la haine de nation à nation (6), est une condition déplorable pour un rapprochement futur. Kant ajoute que « ce sont des stratagèmes déshonorants ». Nous lui en savons le plus grand gré. Mais il ne faudrait pas croire que ce fussent là des idées nouvelles. Homère condamne déjà les procédés perfides. Le droit des anciens Grecs interdisait de violer les armistices, de porter la main sur les parlementaires, de tuer tout homme qui se rend, de dépouiller les morts, de refuser à l'ennemi une trêve pour les ensevelir; toutes les armes n'étaient pas licites, ni toutes les ruses[1]. « Toute guerre, écrivait Polybe[2] au IIIe siècle avant l'ère chrétienne, quoique étant une perturbation de l'état de droit, n'en a pas moins des lois spéciales. » Il n'y avait pas d'idée plus essentielle à l'esprit grec que celle de l'existence de lois pour tout ordre d'actions humaines, quel qu'il soit. Et c'est à Polybe qu'il faut faire remonter l'honneur d'avoir énoncé avec précision le principe même du droit des gens dans la guerre : « Enlever à l'ennemi et détruire forteresses, ports, villes, soldats, vaisseaux, récoltes, en un mot faire tout ce qui peut *affaiblir* l'adversaire et donner plus d'efficacité à nos plans et à nos opérations, c'est chose que les lois et le droit de la guerre nous contraignent de faire. Mais, sans

1. G. Glotz, *Les lois de la guerre dans l'antiquité grecque*, *Revue de Paris* du 1er septembre 1915, p. 202.

2. Dans Diodore, XXX, 18, 2.

aucun espoir d'augmenter ses propres forces ou de diminuer celles de l'adversaire pour la poursuite de la guerre, renverser de gaieté de cœur les temples avec les statues et tous les objets sacrés, n'est-ce pas le fait de la passion aveugle et de la folie? Les hommes de bien combattent non pas pour exterminer, pour détruire ceux qui ne sont pas responsables, mais pour réparer, redresser des torts; non pour envelopper dans un même châtiment innocents et coupables, mais plutôt pour sauver et pour préserver avec les justes ceux qui semblent ne pas l'être[1]. » Ces idées, qu'elles aient été ou non respectées en fait au cours des temps, ont toujours été le fondement du droit de la guerre des peuples civilisés, et, si les théoriciens allemands du XIXe siècle se sont élevés contre elles, ils se sont mis en dehors de la civilisation; voilà tout. Kant n'a fait que reproduire des principes, qui, de son temps, étaient incontestés.

Quand à l'établissement de bonnes relations internationales privées et publiques entre les peuples (9), c'était un état de fait qui existait entre nations, en dehors des périodes de guerre, à l'époque de Kant; le cosmopolitisme y était même particulièrement developpé. Il est évident, d'ailleurs, que ces bonnes relations sont utiles et même nécessaires à l'établissement et au maintien de la paix.

Ces cinq propositions ne nous apportent véritablement rien de nouveau.

Les trois autres conditions *négatives* : la défense d'acquérir injustement des territoires étrangers (2), de s'ingérer dans les affaires intérieures de l'État (5), et la forme démocratique du gouvernement (7), sont plus intéressantes.

Pour la forme démocratique du gouvernement, nous sommes bien renseignés par ce que nous avons vu plus haut sur ce que pense notre philosophe, en théorie et en pratique. Sa république exclut toute participation au droit de souveraineté des pauvres, des employés, des travailleurs à la solde d'un maître, qui n'ont « aucune personnalité civile », et qui ne possèdent qu'une « existence accidentelle ». Quant au souverain, il n'a que des droits et aucun devoir à l'égard de ses sujets ; il est interdit au peuple de tenter la moindre résistance aux pires abus qu'il pourrait commettre, sans encourir le crime de lèse-majesté. Comme je l'ai montré, c'est bien

1. Polybe, V, 11, 3-6.

en un sens le « *syllabus* de la Révolution française »[1], mais corrigé, amendé et émondé par Hobbes et par Bossuet! En pratique, nous savons aussi quel respect Kant avait pour ses propres convictions, quand son Souverain avait parlé.

Kant énonce ici sans atténuation l'interdiction de s'ingérer dans les affaires des autres peuples (ce qui ne l'empêche pas d'énoncer plus loin et ailleurs le contraire[2]). Mais, pas plus que celle de la démocratie, cette idée n'était nouvelle. Elle avait été proclamée par la Convention sur la motion de Danton. La Convention avait en effet déclaré, le 13 avril 1793, deux ans avant la publication du *Traité sur la paix perpétuelle* (et nous savons que Kant suivait les événements) « qu'elle ne s'immiscerait en aucune manière dans le gouvernement des autres puissances » et « qu'elle ne souffrirait qu'aucune puissance ne s'immisçât dans le régime intérieur de la République ». Kant n'a fait que reprendre à son compte le décret dantonien : l'idée, la forme sont identiques.

Quant aux guerres de conquête et aux acquisitions de territoire, elles avaient été également condamnées d'une façon formelle par l'Assemblée Nationale, qui en avait fait l'objet d'un article constitutionnellement décrété, dès le 22 mai 1790 : « La nation française renonce à entreprendre aucune guerre dans la vue de faire des conquêtes et n'emploiera jamais ses forces contre la liberté d'aucun peuple. » Nos patriotes, par esprit chevaleresque, étaient même allés beaucoup plus loin ; ils s'étaient reconnu non seulement des devoirs négatifs, mais encore des devoirs positifs à cet égard. Le 19 novembre 1792, la Convention avait en effet promis secours et fraternité à tous les peuples qui voudraient conquérir leur liberté. C'est là une tradition que nous n'avons pas oubliée. Et cette proposition n'était pas restée lettre morte : la propagande qui s'en suivit nous aliéna les Anglais, puis les Espagnols, puis bientôt toute l'Europe[3].

Kant n'a pas suivi jusque-là ses modèles. La générosité n'a jamais été son fort. Il est intéressant toutefois de constater qu'il condamne les acquisitions de territoire par héritage, par échange,

1. A. Aulard, *La paix future*, Paris, Colin, 1915, p. 16, p. 20.
2. Voir plus bas, p. 214-215 et p. 421, 423, 424.
3. Aulard, *loc. cit.*, p. 12.

par achat et par donation. Voilà une bonne parole. Mais ce n'est qu'une parole et une parole très générale et fort impersonnelle, où ne perce aucune allusion, ni aucun sentiment, à l'égard de très graves événements contemporains.

Kant, en effet, écrivait ceci en 1795. En 1763, Frédéric II, après avoir envahi et occupé la Silésie sans déclaration de guerre et mis cette province à feu et à sang, l'avait définitivement annexée. A la suite de longues négociations, il avait signé à Saint-Pétersbourg, en 1772, le premier partage de la Pologne, « au nom de la très Sainte Trinité, par crainte de la décomposition totale de l'Empire polonais. » En 1793, deux ans avant la publication de l'écrit de Kant, Frédéric-Guillaume II avait envahi la Pologne *au nom du traité de 1792* et procédé à un second partage. Le démembrement total et la destruction complète de la Pologne furent opérés entre la Prusse, l'Autriche et la Russie l'année même où écrivait Kant. C'était une belle occasion pour Kant d'affirmer ses convictions et de paraphraser le discours prononcé le 27 thermidor an II (14 août 1794) à la Convention par le président de l'assemblée devant une délégation de Polonais : « Hommes libres de la Pologne, vous trouverez toujours en France autant de frères qu'il existe d'amis de la liberté[1] ! »

Mais l'article de Kant qui traite de ces acquisitions est très court et ne contient que trois petits paragraphes de quelques lignes ; il n'est fait allusion ni dans le *Traité,* ni dans la *Métaphysique du droit,* ni dans aucun autre de ses ouvrages, à cet abominable forfait. Jamais Kant n'a élevé la moindre protestation contre cet acte si nettement contraire a ses principes, ni exprimé de pitié et de sympathie aux malheureuses victimes de la rapacité de son souverain. Aux remords de Catherine II, Frédéric II répondait : « (Ce partage) réunira les trois religions grecque, luthérienne et calviniste. Car nous communierons d'un même corps eucharistique qui est la Pologne et, si ce n'est pas pour le bien de nos âmes, ce sera sûrement un grand objet pour le bien de nos États. » Kant, qui n'avait pas quitté la Prusse orientale, connaissait certainement et le crime et ce cynisme. Il vivait même en contact avec les Polonais. Il n'a pas trouvé un mot pour mettre en leur

1. *Moniteur,* réimpr., t. XXI, p. 495.

faveur dans la balance de l'opinion le poids de son autorité morale. Dans de telles circonstances cette attitude est une véritable faiblesse ; elle diminue singulièrement la portée d'une affirmation très générale, qui ne l'engageait pas et ne pouvait le compromettre. Eût-il été compromis, qu'il eût sans doute trouvé dans l'arsenal de ses arguments et de ses opinions opposées, comme il le fit pour son affaire de censure, de quoi rassurer Sa Majesté Royale sur les sentiments de son plus fidèle sujet !

4. CONDITION POSITIVE : UNE ALLIANCE TOUJOURS RÉVOCABLE ET SANS SANCTION

Toutes ces conditions sont préliminaires ; le huitième article (deuxième des articles *définitifs*) indique seul le moyen positif de sortir de cet état d'anarchie qui existe dans les relations entre peuples : la création d'une fédération. C'est l'idée mise en avant par de nombreux auteurs, par l'abbé de Saint-Pierre et réalisée dès l'époque de Kant par des États d'Europe et par les États-Unis d'Amérique. Il n'appartient sans doute pas à un philosophe de proposer une solution pratique. Mais quelle forme doit prendre cette organisation internationale et quels sont les moyens d'en garantir l'existence et le fonctionnement ? Voilà ce qu'il doit nous dire.

Kant repousse d'abord l'idée de la réunion des peuples en un même État, parce qu'un État ne serait pas assez fort pour diriger un si grand nombre d'hommes et qu'il dégénérerait très facilement en despotisme. Le despotisme, nous l'avons vu, ne lui déplaît cependant pas. Mais quand il s'agit d'indiquer une solution positive, la pensée de Kant trahit l'indécision et l'embarras.

Il se jette d'abord dans une digression pédante sur les sauvages : « Quand nous voyons les sauvages préférer dans leur anarchie, les combats perpétuels d'une liberté déréglée contraire à une liberté raisonnable fondée sur un ordre constitutionnel, nous ne pouvons nous empêcher d'envisager avec le plus profond mépris cette dégradation animale de l'humanité et de songer à l'avilissement où l'absence de civilisation réduit les hommes. » C'est à la fois un emprunt aux idées de Rousseau sur l'état de liberté primitive et une réaction contre ces idées. Kant ne sait pas que l'État

des primitifs est, au contraire, très étroitement coordonné et que rien n'est plus éloigné de l'anarchie que leur état social ; il ne s'est occupé d'ethnologie que pour en faire une théorie abstraite et *a priori*.

Il compare à cette soi-disant anarchie les relations d'États à États, qui « mettent à nu la perversité de la nature humaine », et cite avec quelque dédain ses prédécesseurs : « les Grotius, les Pufendorf, les Vattel et d'autres inutiles et impuissants défenseurs des peuples,... dont les raisonnements et les idées n'ont jamais décidé un État à se désister de ses prétentions. » Va-t-il être plus heureux ?

Il indique *enfin* la solution du problème : « Du haut de son tribunal, la Raison, législatrice suprême, condamne absolument la guerre comme voie de droit ; elle fait de l'état de paix un devoir immédiat, et, comme cet état de paix ne saurait être fondé ni garanti sans un pacte entre les peuples, il en résulte pour eux le devoir de former une alliance d'une espèce particulière qu'on pourrait appeler *une alliance pacifique,* différant du *traité de paix,* en ce qu'une telle alliance terminerait à jamais toutes les guerres, tandis que le traité de paix ne met fin qu'à une seule. Cette alliance n'établirait aucune domination d'État à État, son seul effet serait de garantir la liberté de chaque État particulier, qui participerait à l'association, sans que ces États eussent besoin de s'assujettir, comme les hommes qui sortent de l'état de nature, à la contrainte légale d'un pouvoir public. »

Ainsi, *une alliance pacifique sans sanction ni contrainte*. Voilà la solution, qu'après les Grotius, Pufendorf et Vattel, après Sully et l'abbé de Saint-Pierre, le génie de notre grand philosophe a su dégager ! Le pédantisme du langage en est la seule nouveauté.

Quant au moyen pratique, il consisterait à ce qu'un « peuple aussi puissant qu'éclairé, pût se constituer en république ; il y aurait alors un centre pour cette alliance fédérative ; d'autres États pourraient y adhérer... et cette alliance pourrait ainsi s'étendre insensiblement et indéfiniment. » ...Commencez Messieurs les Français ! En 1795, notre essai de démocratie avait été mis en échec par la réaction thermidorienne et la Constitution de l'an III. Le conseil n'est pas sans ironie ! La seule voie découverte par le fertile génie de Kant vient précisément de se fermer. Je ne pense

pas que notre philosophe ait eu la pensée de proposer à ses concitoyens ou à son auguste souverain une nouvelle tentative de ce genre !

Dans sa *Métaphysique du droit,* Kant reprend la même idée : « fonder une alliance des peuples, qui ne suppose pas un souverain pouvoir, mais seulement une confédération (*Genossenschaft*) ; on *peut y renoncer en tout temps* et par conséquent elle a besoin d'être de temps en temps renouvelée[1] ». Et plus loin : « On peut appeler cette sorte d'alliance (*Verein*), fondée pour le maintien de la paix, un congrès permanent des États, auquel il est permis à chaque État voisin de s'associer. Telle fut l'assemblée des États-Généraux, qui eut lieu à La Haye dans la première moitié de ce siècle, et où les ministres et la plupart des cours d'Europe et même des plus petites républiques portèrent leurs plaintes sur les hostilités commises par les uns contre les autres... Il ne faut d'ailleurs entendre ici par congrès qu'une espèce d'union volontaire et *en tout temps révocable*[2] de divers États et non comme celui des États d'Amérique une union fondée sur une constitution publique et par conséquent indissoluble. Et c'est seulement ainsi qu'on peut réaliser l'idée d'un droit public des gens, qui termine les différends des peuples d'une manière civile, comme par un procès, et non d'une manière barbare, à la façon des sauvages, c'est-à-dire par la guerre[3]. » C'est sur cet espoir plein de promesses, que s'achève sa doctrine du droit[4].

Ainsi Kant recule devant l'idée d'une véritable fédération, qui disposerait, pour le but qu'elle se propose, des moyens coercitifs existant à l'intérieur d'un État en vue de garantir le respect de la loi commune. Il avait accordé la liberté individuelle avec la contrainte légale ; il avait même prétendu *déduire* la seconde de la première. Mais ici la contrainte est incompatible avec la liberté. On devine la préoccupation qui l'anime : le droit ne peut pas aller jusqu'à pouvoir restreindre la liberté et régler les actes de la Majesté dont il est le si obéissant sujet et auquel il ne reconnaît

1. Trad. Barni, p. 218.
2. C'est Kant qui souligne.
3. *Ibid.*, p. 228-229.
4. J'ai laissé de côté les idées de Kant sur les peines et châtiments, j'aurai l'occasion d'en parler plus loin, p. 427 et suiv.

que des droits sans aucun devoir. Le souverain doit rester au-dessus de toutes les lois[1]. C'est encore un témoignage de son manque de franchise, de sa circonspection et de cette sorte de duplicité par laquelle il n'avance jamais un principe sans affirmer aussitôt le principe contraire.

Une alliance libre, toujours révocable, entre les États ; c'est tout ce qu'il a trouvé pour concilier son désir de paix avec le respect qu'il a pour l'autorité et avec la crainte qu'il en éprouve.

On conçoit que cette solution n'ait pas satisfait ses contemporains. La curiosité avait été grande ; l'édition tirée à 1 500 exemplaires avait été épuisée en quelques semaines. La déception ne fut pas moindre : « Je viens de lire la *Paix perpétuelle* de Kant... Dans l'ensemble je ne peux pas dire que l'ouvrage soit de la dernière importance », écrivait Guillaume de Humboldt à Schiller, le 30 octobre 1795. Et Koerner demandait au même Schiller, le 18 décembre : « Que penses tu du tout récent écrit de Kant :*Sur la paix perpétuelle ?* Il ne m'a pas satisfait, Kant ne semble pas être ici dans son élément. D'observations faites dans un esprit exclusif, il tire des propositions qui ne supportent pas un examen rigoureux. » Schiller dans ses réponses ne mentionne même pas le traité. Néanmoins des revues universitaires en firent un certain éloge et la *Nouvelle bibliothèque universelle allemande* le regardait comme un *chef-d'œuvre*[2]. C'est à ce jugement que se sont ralliés nos apologistes français, qui, dans leur passion pour le grand Prussien, passent sous silence ses tergiversations, oublient de nous dire à qui il a fait ses emprunts libéraux et retraduisent en français, sur un texte pédant, les idées si clairement et si simplement exprimées par nos philosophes et par nos grands politiques du XVIII[e] siècle.

5. LA PAIX ET LA GUERRE. CONCLUSION

Il me paraît difficile de m'incliner devant ce jugement. La seule idée que peuvent relever les philosophes dans ce médiocre écrit, c'est que la guerre est condamnée par « le tribunal de la Raison,

1. Voir plus bas, p. 425.
2. V. Delbos, *Les idées de Kant sur la paix perpétuelle,* dans *La nouvelle revue,* juillet-août 1899, p. 410-411.

législatrice suprême » et que cette raison fait « de l'état de paix un devoir immédiat. » C'est une affirmation à laquelle nous souscrivons bien volontiers. Kant est ici un apologiste de la paix et il condamne non seulement toutes les formes barbares et injustes de la guerre, mais la guerre elle-même. Peut-être eût-il convenu toutefois que le grand rationaliste nous dît pourquoi la guerre est condamnée par le tribunal de la raison et pourquoi la paix est un devoir immédiat.

Que la guerre soit pénible et souvent destructrice de civilisation, voilà qui est bien évident ; il y a longtemps qu'Aristote le disait. Mais la civilisation n'est pas un principe moral pour Kant, ce n'est qu'un fait empirique. Il faudrait montrer comment l'impératif catégorique fait de la paix un « devoir immédiat » et, puisque les raisons tirées du sentiment, de la justice, du bien, les considérations sociales et individuelles n'ont aucune valeur morale dans le système, comment le devoir de la paix est une détermination de cette Raison *a priori*, législatrice suprême, qui commande directement sans s'appuyer sur autre chose que sur l'universalité et sur la non-contradiction. Essayons de la fameuse méthode inventée par notre philosophe, généralisons la maxime de la guerre : « Tout peuple pourra, lorsqu'il y aura intérêt ou croira devoir le faire en vue d'une fin qu'il poursuit, imposer sa volonté à un voisin par la force des armes. » Voilà une proposition générale qui n'est pas absurde et qui n'implique contradiction que si l'on a admis que la paix est un devoir primordial, ce qu'il agit précisément d'établir.

La paix serait-elle une de ces fins objectives, une de ces fins *en soi* qui constituent l'humanité dans l'homme et qui dérivent de la raison pure sans aucun emprunt à l'expérience? Kant ne l'a pas établi. Il ne cherche même pas à le faire. Nous savons d'ailleurs que la force n'est pas en contradiction avec cette notion d'*humanité*, puisqu'il y a eu recours lui-même pour déterminer les limites du droit de propriété, pour garantir par la contrainte l'état de droit et asseoir le pouvoir absolu du souverain. Il est trop évident que ces abstractions n'ont aucune portée pratique. La métaphysique de Kant n'est pas plus capable de fonder et de justifier le devoir de la paix qu'aucun autre devoir.

Son langage prétentieux ne doit pas nous faire illusion. Kant est pacifiste pour toutes les raisons que l'humanité a reconnues

avant lui. Son système ne nous fournit aucune justification particulière de la paix, il est même particulièrement inapte à nous en fournir aucune. Kant est également pacifiste parce que son tempérament n'est pas précisément belliqueux. Nous savons à quel point il est craintif et timoré, circonspect jusqu'au point de sacrifier ses convictions en apparence les plus rigides et les plus absolues à sa tranquillité. Il l'est aussi, comme je l'ai indiqué, parce que le besoin de paix était général autour de lui et tout spécialement dans une ville de négoce comme Kœnigsberg. L'empirisme est ici comme ailleurs le véritable moteur de sa pensée. Il n'y a pas de philosophie plus empirique, quand elle descend dans le domaine de la pratique, que cette métaphysique surnaturelle de l'*a priori*.

Il ne faut d'ailleurs pas exagérer, comme on l'a fait trop souvent, le pacifisme de Kant. Nous avons vu que l'impératif catégorique a sa casuistique. A côté du devoir *a priori*, absolu, universel et nécessaire de la paix, il y a la casuistique du devoir de la paix ; en même temps que la glorification de la paix il y a dans l'œuvre de Kant un grand nombre de justifications et même plusieurs exaltations de la guerre. Ce qu'il y a d'intéressant c'est que ces justifications ne sont pas fondées sur les idées habituelles d'honneur, de générosité, de dévouement, d'amour de la patrie, pour lesquels notre grand moraliste ne nous a pas caché son dédain, mais sur des considérations qui tantôt sont purement utilitaires, tantôt expriment un sentiment qu'on pourrait être surpris de trouver en lui : le goût de la force. On trouve d'autre part en germe dans ces justifications la plupart des idées que les théoriciens allemands de la guerre ont développées au XIX[e] siècle.

Le *Traité de paix perpétuelle* et la *Métaphysique du droit* contiennent à cet égard une distinction très spécieuse, sur laquelle les récents apologistes de Kant se sont bien gardés d'appeler l'attention. « Il est, nous dit Kant, des peuples comme des individus : s'ils vivent dans l'*état de nature*, c'est-à-dire sans lois extérieures, leur *voisinage seul* est déjà une lésion réciproque et pour garantir sa sûreté chacun d'eux peut *exiger* des autres qu'ils établissent d'accord avec lui une constitution garantissant les droits de tous [1]. » Et dans la *Métaphysique du droit*, il précise sa pensée : « Le droit

1. Article II des propositions définitives.

d'un État contre un ennemi injuste (*ein ungerechter Feind*) n'a pas de limites quant à la qualité... Mais qu'est-ce qu'un ennemi injuste ?... C'est celui dont la volonté publiquement manifestée (soit par des paroles, soit par des actes) trahit une maxime, qui, érigée en loi universelle, rendrait toute paix impossible entre les peuples et *perpétuerait l'état de nature*[1]. »

Il est possible que Kant ait songé ici à la coalition de l'Europe contre la France révolutionnaire[2] ; le voisinage d'un peuple qui a attenté au droit et à la vie de son souverain « légal » est une *lésion* pour les États plus respectueux de l'autorité. En tous cas la distinction entre l'état de nature et l'état de droit étant des plus indéterminées, un peuple pourra toujours invoquer le principe de Kant pour prétendre qu'étant dans l'état de droit alors que son voisin est dans l'état de nature, il est de son devoir de faire rentrer par la force dans la voie de l'ordre ce voisin dangereux. Cela peut aller très loin et l'on voit avec quelle facilité notre pacifiste aurait pu prêter l'appui de ses idées à son Souverain et Maître, si celui-ci l'en avait prié et surtout s'il avait agrémenté sa prière de considérations sur les « mesures désagréables » qu'il serait dans la nécessité de prendre contre son fidèle sujet en cas de résistance !

Quelques années auparavant, dans ses *Conjectures sur les commencements du genre humain* (1786), Kant avait invoqué en faveur de la guerre des idées différentes. Malgré les maux que la guerre et surtout les préparatifs de la guerre font peser sur les peuples, elle est utile pour maintenir l'union intérieure des classes et développer la liberté, le bien-être et la culture : « Y aurait-il donc cette culture, cette étroite union des classes de la république pour la conquête réciproque de leur bien-être et l'accroissement de la population et même ce degré de liberté,.. si cette guerre toujours redoutée n'imposait pas, même aux chefs d'État, ce respect de l'humanité !... Au degré de culture où l'espèce humaine se trouve encore, la guerre est un moyen *indispensable* de la conduire plus avant ; et ce ne sera qu'après une culture *achevée* (*qui le sera Dieu sait quand*) que la paix perpétuelle nous sera salutaire et ne serait d'ailleurs possible que par elle[3]. » Ainsi la guerre, qu'en 1795 le

1. Trad. Barni, p. 226.
2. Voir plus bas, p. 424.
3. Édition Hartenstein, 1867, t. IV, p. 327.

Tribunal de la Raison comdamnait absolument, était considérée comme utile et même indispensable en 1786, en raison de l'union qu'elle détermine entre les membres d'un groupe social.

En 1784 Kant considérait aussi la guerre comme utile, mais à un point de vue opposé : par l'esprit de discorde qu'elle exprime. Il exposait dans sa *Conception d'une histoire universelle* que la cause naturelle la plus profonde du progrès est « l'insociable sociabilité des hommes » et faisait une apologie de la sélection naturelle : « Toute culture et tout art, ornement de l'humanité, le plus bel ordre social, sont des fruits de l'insociabilité, qui est contrainte par elle-même de se discipliner et de développer complètement par une habileté forcée les germes de la nature[1]. »

La guerre est encore bonne à un quatrième point de vue : elle a en elle-même quelque chose de sublime qui élève l'homme au-dessus de lui-même : « La guerre, quand elle est conduite avec ordre et respect des droits civils, a quelque chose de *sublime en soi*. Elle rend la façon de penser du peuple qui la conduit ainsi d'autant plus sublime que ce peuple a été exposé à plus de dangers et qu'il peut s'y affirmer courageux. Au contraire une longue paix ne manque pas de faire dominer le simple esprit mercantile et avec lui le bas intérêt personnel, la lâcheté et la mollesse, et d'abaisser l'esprit public[2]. » Nous trouvons ici une double tendance : les germes d'une théorie mystique et ceux d'une théorie nietzschéenne de la guerre. La guerre est sublime en soi, immédiatement, sans raison, comme l'Impératif catégorique ; elle l'est aussi par le courage, l'énergie, la discipline qu'elle affermit dans l'individu. Les idées de sacrifice, de dévouement à une noble cause sont étrangères à la glorification kantienne de la guerre ; comme Nietzsche, c'est proprement la force qu'il admire en elle.

Cette double tendance n'est pas isolée dans l'œuvre de Kant. Il l'a exprimée plus nettement encore dans deux autres passages où certaines idées des théoriciens modernes de l'Allemagne sont complètement développées. Dans l'un il nous présente la guerre comme un dessein mystérieux de la Providence pour le triomphe de la *Kultur*, dans l'autre comme une « volonté de puissance » :

1. *Ibid.*, p. 146.
2. *La critique du jugement* (1790), § 28, édition Reclam, p. 118.

« Si la guerre est une expérience inconsidérée des hommes provoquée par des passions sans frein, elle est un dessein profondément mystérieux et (peut-être) intentionnel *de la suprême sagesse*, celui, sinon d'établir, du moins de préparer la légalité avec la liberté de l'État et par là l'unité d'un système fondé moralement. Et, sans considérer les plus terribles souffrances dont elle accable l'espèce humaine et celles encore plus grandes qui pèsent sur elle par la préparation constante en temps de paix, néanmoins la guerre est un ressort de plus (par le fait que l'espoir d'un état de repos du bonheur populaire s'éloigne toujours davantage), pour développer jusqu'au plus haut degré tous les talents qui servent à la culture[1]. »

« Arrière les bergers d'Arcadie que rêvent les âmes sensibles ! Grâces soient rendues à la nature pour les instincts de discorde, de vanité malveillante, de désir insatiable de richesse et de domination dont elle a doté les hommes ! Sans ces instincts, les dispositions *supérieures* de l'humanité sommeilleraient éternellement. L'homme veut la concorde et l'harmonie ; mais la nature sait mieux que lui ce qui lui est bon : elle veut la discorde[2]. »

Violence démesurée des timides et des faibles ! Cette fois c'est de Nietzsche tout entier, du pauvre Nietzsche sublime et fou, tour à tour exalté et déprimé, que notre pacifiste est le précurseur. Cette explosion de sentiment est unique dans l'œuvre de Kant. Il ne nous a pas habitués à un tel mouvement de la sensibilité. Et l'on est tenté de se demander si ce n'est pas ce qu'il a écrit de meilleur ! Le style est alerte et entraînant ; pour la première fois nous sortons de cette mortelle insensibilité qui, dans tous ses ouvrages, étouffe tout élan, toute générosité, toute ardeur. L'apologie de la puissance, de la force, lui a enfin arraché un cri humain !

Nous voyons en tout cas combien les idées de Kant sur la sublimité de la paix sont atténuées par des idées contraires. Des apologistes ont cherché à concilier ces tendances opposées. « Il n'y a aucune contradiction, dit M. Delbos, entre ces remarques (sur la guerre) et les thèses dans lesquelles Kant a condamné la guerre

1. *Critique du jugement*, § 83, édition Reclam, p. 325-326.

2. *Conception d'une histoire universelle*, édition Hartenstein, t. IV, p. 147-148. Il existe encore dans l'œuvre de Kant un septième argument en faveur de la guerre : la force armée qu'elle exige d'entretenir est favorable à la liberté de pensée ! Voir plus bas, p. 406.

et glorifié la paix[1]. » Cette affirmation est singulière. Voici comment il la justifie : « C'est qu'en effet la paix dont il (Kant) signale ici l'influence plutôt déprimante sur le caractère des individus et des peuples, c'est la paix considérée comme un état de repos, de calme facilement heureux, non la paix conçue comme état juridique... La paix immédiatement souhaitée au nom de désirs et d'intérêts naturels ne saurait avoir la vertu de la paix voulue par raison, par esprit d'universalité. » M. Delbos renchérit sur l'obscurité kantienne ; il épaissit encore les nuages amoncelés par le grand métaphysicien sur toutes les questions qu'il a abordées. Les apologies que Kant a faites tour à tour de la paix et de la guerre sont parfaitement claires ; il est inutile de les embrouiller par des distinctions subtiles. Que la paix dont parle Kant soit la paix naturelle, ou une paix juridique « surnaturelle », il n'a pas moins honoré la guerre. Il l'autorise comme un moyen de faire rentrer dans l'état de droit un voisin qui reste dans l'état de nature ; il la glorifie comme un moyen utile, indispensable même, pour affermir la politique intérieure et développer la culture par l'union et par la désunion qu'elle engendre ; il l'exalte comme une puissance mystique, sublime en elle-même et par l'énergie, la puissance qu'elle dégage. Il est vain d'épiloguer ; nous ne suivrons pas M. Delbos sur le terrain des abstractions.

Il est plus intéressant de chercher à se rendre compte pourquoi le grand philosophe a pris ces attitudes opposées.

Que les circonstances y aient été pour quelque chose, cela ne me paraît pas douteux. Jusqu'en 1790 le prestige de l'œuvre du grand Frédéric est encore considérable ; il impressionne Kant comme tout son entourage. Mais entre les mains de Frédéric-Guillaume l'héritage périclite peu à peu ; à partir de 1792 il s'affaisse complètement. En 1795 l'armée qui avait été la première de l'Europe est déchue de son rang, son éclipse est totale ; une guerre malheureuse, une situation économique et sociale désastreuse ont engendré un état d'esprit nouveau. Kant le subit comme le précédent.

Mais ce qu'il importe surtout de bien voir c'est que ces contradictions sont de l'essence même du kantisme. Les contradictions de

1. *La nouvelle revue,* article cité, p. 426.

Kant sur la guerre et sur la paix ne sont pas plus extraordinaires que les jugements opposés qu'il a exprimés sur la Révolution — à la fois sublime et méprisable —, sur la souveraineté absolue du peuple et son abdication non moins absolue entre les mains d'un Maître qui n'a à son égard que des droits et aucun devoir.

La morale kantienne est incapable de fournir aucun principe directeur, parce qu'elle se meut dans le monde abstrait des entités idéologiques qui n'ont aucune prise sur la réalité. L'impératif catégorique n'est qu'une forme suprasensible et nouménale, qui plane au-dessus du monde réel; en lui s'absorbent tout le devoir et toute la moralité; il s'oppose radicalement à la nature corrompue et méprisable de l'intelligence et du sentiment. Des hauteurs inaccessibles où il s'enorgueillit en lui-même, les principes de la vie, ceux qu'enseignent l'économie politique, le droit, l'histoire, la psychologie, la morale pratique, apparaissent dans un lointain indistinct et confus. N'ayant en eux-mêmes aucune valeur de connaissance ni de moralité, ils ne sont éclairés que par la lumière blafarde et froide qui tombe d'un ciel imaginaire. Il n'est pas surprenant que Kant ait été radicalement incapable de les dégager.

Dénué d'esprit positif et historique, d'éducation scientifique, il flotte entre les idées contraires qu'il a puisées à des sources diverses au cours de lectures mal assimilées. Rousseau, Hobbes, Hume, Bossuet, Beccaria, l'évangélisme chrétien, l'absolutisme prussien, le droit individuel du XVIIIe siècle français, le droit féodal, le droit romain, tout se heurte dans sa tête comme les molécules d'un gaz en vase clos. Il traduit péniblement dans une langue embarrassée les idées qu'il emprunte et qu'il verse sans critique, sans souci de leurs origines et de leurs rapports, dans le moule de son système. La réalité n'est pas son domaine. Elle a ses lois propres qu'il dédaigne parce qu'il ne les connaît pas, parce qu'il n'a pas voulu, parce qu'il n'a pas su s'astreindre au labeur qui apprend à les connaître. La morale pratique de Kant, sa doctrine du droit, comme sa doctrine de la vertu, ne sont qu'anarchie et ne peuvent être qu'anarchie : elles sont dans le sens kantien une Métaphysique du droit et une Métaphysique de la vertu.

CHAPITRE VIII

RÉSUMÉ ET CONCLUSIONS GÉNERALES

1. La pétition de principe initiale. — 2. La charrue devant les bœufs. — 3. Le moteur auto-immobile. — 4. La course à l'abîme. — 5. La machine éclate. — 6. La forme de loi n'a aucune signification morale. — 7. La forme de loi est incapable d'aucune détermination morale.

Telle est la fameuse doctrine théorique et pratique du grand solitaire de Kœnigsberg. Malgré mon souci de brièveté, j'ai dû, pour en analyser et en expliquer les conceptions essentielles, donner à mon exposé d'assez longs et quelquefois d'assez pesants développements. Avant de comparer cette doctrine aux grandes idées morales qu'elle a eu la prétention de remplacer, il importe de résumer mon étude dans ses grandes lignes d'une façon plus alerte et de synthétiser dans un jugement d'ensemble les principaux jugements que j'ai énoncés au fur et à mesure. Il ne me restera plus ensuite qu'à présenter quelques observations générales, à titre de conclusion, sur la morale de Kant considérée en elle-même.

De la *Critique de la raison pure,* par laquelle j'ai débuté, je ne dirai que quelques mots. Un compte rendu sommaire en était indispensable pour comprendre l'attitude de Kant, sa méthode et les termes mêmes qu'il emploie dans sa morale théorique. C'est à cette *Critique* qu'il doit son véritable renom. Quels qu'en soient les défauts, c'est une œuvre puissamment liée et qui n'est pas sans portée.

Le dualisme, qui fait le fond de l'*Esthétique* et de l'*Analytique transcendantales,* est sans doute une position intenable. C'est le vice secret qui les mine; c'est lui qui, en réalité, a fait échouer Kant dans l'objet même qu'il se proposait : expliquer comment la science est possible. Nous avons vu que, si on serre la question d'un peu

près, cette attitude dualiste est en réalité la seule, peut-être, qui rende radicalement impossible l'explication philosophique de toute science expérimentale et même des sciences les plus abstraites dans leur application à la réalité. Mais la façon dont le rôle original de l'esprit dans la perception a été mis en évidence, l'idée de l'espace et du temps comme formes de la pensée, celle des jugem nts synthétiques *a priori* et d'autres idées de second plan, n'en sont pas moins des conquêtes véritables, sinon définitives, de la pensée philosophique.

Quant à la *Dialectique de la raison pure,* ses conclusions me paraissent, dans l'ensemble, définitives. Kant a réellement, sur ce terrain, battu les rationalistes avec leurs propres armes. Ce n'est plus ainsi sans doute que nous abordons aujourd'hui les problèmes du moi, du monde et de Dieu : nous les abordons par la psychologie, la science expérimentale et l'histoire des religions. Mais tous ceux qui, dans l'avenir, seraient tentés de les reprendre du point de vue dialectique devront, à mon avis, en passer par le laminoir de la *Critique* de Kant.

Le Dieu personnel ne peut, en effet, être affirmé que s'il est *perçu* comme un objet concret, dans une intuition directe, pour parler le langage de Kant. A ceux qui prétendent avoir cette intuition il n'y a rien à répondre. Mais la *démonstration* de son existence échappe réellement à la pensée. Quant aux succédanés du Dieu personnel : la Perfection, le Bien, l'Absolu, l'Infini, l'Idéal, qu'on traite comme des êtres, comme des lois objectives existant en dehors de l'esprit qui les pose, ils ne peuvent être affirmés comme tels que par un sophisme, que Kant a admirablement mis en évidence. Ils n'ont d'autre réalité pour l'esprit de l'homme que la réalité d'*hypothèses,* comme l'énergie, l'éther, l'invariabilité de la masse des physiciens. Je n'ai pas à donner ici de justification de cette manière de voir, ce serait sortir des cadres de ce travail. Mais il importait de le dire, pour éviter toute équivoque, pour rendre justice à Kant et pour comprendre son attitude à l'égard du problème moral.

Ce problème, il l'a résolu d'une façon singulière, qui est nouvelle, mais qui n'est qu'un paradoxe. La morale théorique de Kant m'a paru une des plus étranges aberrations de la pensée dans l'histoire de la philosophie et je crois qu'elle est l'expression de l'esprit

le plus faux qui se soit manifesté. Ce n'est pas même un brillant paradoxe, ce n'est qu'un très pauvre paradoxe et un paradoxe funeste, funeste pour la philosophie morale, qu'il détruit, funeste pour la morale pratique, à laquelle il offre un terrain préparé pour toutes les extravagances.

I. LA PÉTITION DE PRINCIPE INITIALE

J'ai montré d'abord quel a été le point de départ de Kant, point de départ qui domine toute son œuvre morale. Appliquant, par une sorte de mécanique de la pensée, à la *Critique de la raison pratique* la méthode dualiste qui lui avait permis d'édifier la construction de la *Critique de la raison pure,* il a séparé ce qu'il appelle la matière de la morale : les sentiments, les buts raisonnables et les diverses qualités affectives, de sa forme, de la forme de la loi, et, pour conférer à cette morale le caractère *a priori* universel et nécessaire, qu'une réflexion un peu hâtive sur la science newtonienne l'avait amené à prendre comme condition nécessaire et suffisante de toute connaissance, il a fait de cette matière ce qu'il avait fait des impressions des sens dans sa philosophie théorique : un ensemble de réalités inertes et indifférentes au point de vue moral, comme les impressions des sens sont inertes et indifférentes au point de vue de la connaissance. Il est arrivé ainsi à définir le fait moral exclusivement par la forme de la loi, comme il avait défini le fait de la connaissance par les formes de la sensibilité et de l'entendement.

Cette affirmation dualiste de la *Critique de la raison pratique,* qui opère un divorce entre la morale et la vie, comme l'affirmation dualiste de la *Critique de la raison pure* avait effectué un divorce entre la réalité et la connaissance, est purement arbitraire. C'est une façon de résoudre le problème moral avant même de l'examiner.

On a soutenu, avec M. Boutroux et M. Delbos, que Kant avait le droit de prendre cette attitude et d'admettre comme point de départ *le fait* de la moralité comme il avait admis le fait de la science, pour chercher ensuite quelles en sont les conditions. Il y a là une confusion.

Je suis bien d'accord avec M. Boutroux et avec M. Delbos

sur la seconde de ces affirmations mais non sur la première. M. Fouillée s'est donné beaucoup de mal pour montrer que, si le point de vue est correct à l'égard de la science, il demande à être justifié à l'égard de la moralité et constitue une pétition de principe[1]. Je ne suis pas de son avis. La pétition de principe ne consiste pas à affirmer que la moralité soit *un fait*, pas plus qu'à affirmer que la science en soit un autre; mais là où la pétition de principe s'introduit, c'est lorsque Kant affirme que ce fait consiste en une loi *a priori*, universelle et nécessaire, comme il l'affirme de la connaissance. Il s'agit précisément de savoir ce que sont ces deux faits de la moralité et de la science et non pas d'en donner *a priori* une définition arbitraire. L'affirmation est facile et commode, mais, pas plus à l'égard de la science qu'à l'égard de la moralité, elle n'est une attitude philosophique. Kant n'a critiqué ni le fondement de la science, ni celui de la morale; il a cédé, en somme, à la tendance paresseuse de la pensée, qui l'incline à accepter une idée qui se présente, à l'affirmer comme un absolu, sans se demander quel rapport elle soutient avec d'autres idées, si elle explique vraiment ce qu'elle veut expliquer, si elle traduit exactement la réalité.

Ce n'est pas autrement que procède la pensée la plus primitive. Quand un Arunta d'Australie s'imagine qu'en versant de l'eau sur une pierre, en agitant des plumes, en imitant le bruit du tonnerre, en se faisant des incisions à l'urètre, il oblige les nuages à répandre de la pluie sur la terre, il substitue des associations d'idées, des rêves, aux rapports, aux relations véritables dont il fait partie, dont il dépend très étroitement et qu'il ignore, au lieu que ce soit elles, comme il le croit, qui dépendent de lui et obéissent à ses fantaisies. Il a érigé en catégories une série d'analogies et croit naïvement que les choses fonctionnent comme il se l'imagine.

La différence qu'il y a entre ce primitif et un Claude Bernard, un Pasteur ou un Poincaré, n'est pas dans la plus grande aptitude que ceux-ci posséderaient à former des idées générales ou à forger des explications. La complication, la prolixité, si je puis dire, des idées générales et des explications des primitifs découragent toute con-

1. A. Fouillée, *Le moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain*, Paris, Alcan, 1905, p. 47.

currence. La différence est dans l'effort que Claude Bernard, Pasteur, Poincaré, avec l'aide d'une longue hérédité et des habitudes accumulées pendant des siècles par l'esprit scientifique, sont en état de faire, pour démêler, parmi les idées dont ils disposent, celles qui permettent le mieux d'isoler les relations causales, de les suivre, d'en saisir les rapports, et pour modifier, au besoin, ces idées, afin de mieux représenter les faits. Le progrès de la pensée est dans une adaptation de plus en plus délicate et de plus en plus étroite entre l'esprit et le monde où il est plongé.

Kant s'est emparé de quelques-unes des notions que la réflexion et les observations de Newton avaient dégagées. Ces idées étaient loin d'être *a priori* dans l'esprit de Newton; elles n'étaient pas absolument universelles, car elles ne s'appliquaient qu'aux faits mêmes qu'il s'agissait d'expliquer; elles n'étaient nécessaires que jusqu'à ce que des expériences plus délicates exigeassent de les modifier. Kant en fait des formes *a priori*, universelles et nécessaires, de toute connaissance; il les projette dans le monde et il s'imagine qu'il en a expliqué ainsi, *ne varietur*, tout le fonctionnement. Il procède bien à la façon de notre Arunta. Newton était plus modeste; c'était un esprit essentiellement positif; loin de croire que sa pensée logique créait l'ordre de l'univers, il pensait qu'elle avait seulement pour objet d'enregistrer des correspondances que d'autres méthodes n'avaient pas permis de découvrir; c'était une vue très juste sur l'usage des mathématiques. Cet usage et, d'une façon générale, l'attitude scientifique, est plus humble que celle de Kant. Elle consiste à se mettre à l'école de la réalité et à voir ce qu'il est possible d'en tirer par des définitions claires et précises, qui ne visent pas à la remplacer.

C'est ainsi que Kant aurait dû procéder à l'égard du fait moral. Ce n'est que par des analyses exactes et par de longues réflexions sur les données de la psychologie et de l'histoire que des lois morales, ou une loi morale, peuvent être dégagées. Ces lois sont des conclusions et non des points de départ. L'idée même de loi morale ne peut se constituer que par la comparaison de nombreux faits dans le temps et dans l'espace, en fonction d'une masse d'autres éléments : lois économiques, lois sociales, lois religieuses, dont il faut la distinguer pour en définir l'existence et les caractères.

S'il avait pris cette peine, Kant aurait constaté que, comme le fait scientifique, le fait moral n'est ni *a priori*, ni rigoureusement indécomposable, ni absolu et que, cependant, il n'est pas pour cela arbitraire. C'est bien, au contraire, le procédé de Kant qui est le comble de l'arbitraire et de la fantaisie.

Entre l'absolu et la fantaisie, il y a en effet tout un domaine, où règne une certitude *relative*, et qui est précisément celui de la morale véritable, comme il est celui de la science positive. Le monde où nous vivons ne se prête pas aux catégories toutes faites de la pensée primitive; c'est nous qui dépendons de lui et non lui qui dépend de nous, quoique notre pensée ait un rôle original dans sa représentation; nous arrivons peu à peu à le connaître davantage sans le connaître jamais tout à fait. Et le monde moral que nous contribuons à former, tout en en dépendant, nous ne le tirons pas de notre fantaisie, nous ne le créons pas une fois pour toutes par un décret magique et naïf de notre arbitre, nous le dégageons peu à peu d'une réalité très compliquée, qui déborde en tous sens notre volonté comme notre pensée. Vouloir, de même que comprendre, c'est essentiellement et dans une grande mesure, *se soumettre*. C'est ainsi qu'ont pensé tous les grands savants et tous les grands moralistes.

La tendance de Kant est, au fond, celle de la pensée et de l'action la plus enfantine, qui croit tout gouverner alors qu'elle est, au contraire, le jouet naïf d'une réalité qu'elle ignore. Voilà le vice du kantisme, dans la morale comme dans la connaissance. Toutes les erreurs qui suivent sont conditionnées par cette faute première, par cette pétition de principe initiale, qui est à la fois un manque de modestie, une naïveté et une sorte d'automatisme de l'esprit. Cette définition *a priori* du fait moral a, en effet, entraîné Kant dans une série d'inextricables difficultés que j'ai montrées ensuite.

2. LA CHARRUE DEVANT LES BŒUFS

En posant la loi avant les faits qu'il s'agit d'expliquer, Kant, nous l'avons vu, a renversé l'ordre que toutes les philosophies morales avaient adopté avant lui. C'était audacieux. Il aurait pu hésiter. Tous les moralistes chrétiens, comme ceux de l'antiquité

et comme les moralistes modernes indépendants du christianisme, avaient défini les lois de la morale par ce qu'ils pensaient être le bien : l'utile, le vrai, le bon ; et ce bien, ils l'avaient modestement cherché dans l'étude attentive et délicate de la nature humaine et des conditions de la vie dans le monde matériel et dans la société.

Kant, qui était, comme tout bon Prussien, atteint d'une véritable cécité psychologique, simplifie le problème. Cette recherche du bien est difficile et laborieuse, pleine d'écueils, et exige, en même temps que l'esprit géométrique, un grand esprit de finesse. Pour y échapper, Kant renverse toute l'œuvre de ses prédécesseurs et définit le bien par la loi elle-même, sans fonder sur quoi que ce soit cette loi, prise, arbitrairement et paresseusement, comme un fait immédiat et premier de la raison pratique.

Il y a une charrue et il y a des bœufs. Avant Kant, c'étaient les bœufs qui tiraient la charrue. C'est ainsi qu'on procédait jusqu'alors pour labourer. Kant veut que ce soit la charrue qui tire les bœufs, parce que c'est moins fatigant pour ceux-ci et qu'ils sont parfois récalcitrants. Il en résulte que la charrue et les bœufs restent en place et que tout le labour devient impossible. C'est ce que j'ai montré en détail.

3. LE MOTEUR AUTO-IMMOBILE

La forme pure de l'idée de loi, qui n'agit sur la volonté ni par des motifs, ni par des mobiles, ne permet pas de faire un pas. Kant s'en est bien aperçu. Il lui a fallu alors introduire du dehors un moteur complètement étranger au système tel qu'il l'avait exposé jusque-là et qui s'y oppose même : la liberté.

Le rapport entre la forme de la loi et la volonté qu'elle régit avait été présenté d'abord comme identique à celui qui existe entre les formes de l'espace et du temps et des catégories, la sensibilité et l'entendement. Si Kant s'en était tenu là, il serait resté dans la logique de son système ; il ne se serait engagé dans aucune difficulté positive, si ce n'est que sa charrue aurait continué à rester en place. Mais il sentait bien qu'il fallait à toute force avancer.

Il est alors allé chercher dans les idées de son éducation religieuse un principe d'action qui lui permette de démarrer. Je ne lui

reproche pas d'avoir eu recours à ce principe; c'est l'usage qu'il en fait que je critique.

Il décide, en effet, d'intercaler la liberté, comme un organe intermédiaire, entre la forme et la volonté. Seulement il tient à nous faire illusion et à nous laisser croire que c'est une pièce essentielle de son mécanisme, d'où le fameux raisonnement : « Je dois, donc je peux; je peux, donc je suis libre », qui est philosophiquement un véritable scandale.

Maintenant la machine semble apte à marcher, mais en réalité le moteur manque d'un élément indispensable : l'énergie, et d'éléments non moins nécessaires : les organes de liaison entre les mécanismes et le moteur. La liberté ainsi conçue est une des notions les plus extraordinaires qui ait jamais éclos dans l'esprit humain. C'est ce que j'ai montré ensuite.

Tous les actes des hommes (qu'il s'agisse de lever les bras, de secourir son prochain par amour, ou d'écrire la *Critique de la raison pure*) sont, en effet, dans le système de Kant, étroitement déterminés et reliés les uns aux autres, comme les pièces d'une machine, par la plus rigoureuse nécessité. Il n'y a pas la moindre place pour la liberté. Mais voici que, lorsque l'un de ces actes est exécuté dans l'idée qu'il est accompli en vertu de la forme *a priori* universelle et nécessaire d'une loi, voici, tout à coup, que l'acte échappe au déterminisme et devient un acte libre! C'est l'étincelle qui jaillit pour mettre en mouvement le moteur; mais c'est une étincelle *en soi,* une étincelle *transcendante*, qui ne peut entrer en relation avec aucune des énergies de la vie. Elle surgit comme un *deus ex machinâ,* au moment où l'on s'y attend le moins : lorsqu'on agit par contrainte en vertu de l'idée d'une loi, et sans qu'il existe aucune solidarité, aucun rapport concevable entre ce mode d'action et tous les autres modes de l'activité.

Mais comme cette étincelle est d'une autre nature que le moteur qu'elle doit mettre en mouvement, elle est sans action représentable et concevable sur ce moteur. Elle ne peut pas être conçue par l'intelligence, elle ne peut pas être sentie directement, elle n'est pas l'objet d'une intuition : concepts, sentiments, intuitions, appartiennent, en effet, au monde des phénomènes.

Et si elle échappe à toute intellection, son action y échappe aussi. La volonté est mue par des idées ou des sentiments; or, ces

idées et ces sentiments font partie de l'enchaînement des causes. Retranchez toute sensibilité et toute intelligence, que peut-il bien rester pour mouvoir notre volonté : une spontanéité, un commencement absolu ? Mais ces notions elles-mêmes font partie pour Kant des relations phénoménales.

La charrue de Kant a beau avoir en elle-même et en elle seule l'aptitude de se mouvoir, elle ne démarre pas : elle est auto-immobile.

4. LA COURSE A L'ABÎME

Kant admet néanmoins que la machine démarre, qu'elle démarre librement, lorsqu'elle *subit librement* une loi universelle et nécessaire, qui la *contraint* de démarrer ! C'est un démarrage fantastique et la course, qui se déclenche, nous entraîne dans un monde de fantasmagorie : le monde des noumènes. Ce monde est le plus singulier des mondes qui ait jamais été imaginé ou conçu. Il ne peut même, en aucune manière et à aucun degré, faire l'objet d'aucune conception, ni d'aucune imagination. Et cependant, il existe, sans que l'idée d'existence puisse lui être appliquée ! C'est une sorte de néant pour la pensée, quoique l'idée de néant même ne puisse être invoquée ! Car toutes les idées, quelles qu'elles soient, la *Critique de la raison pure* nous l'a enseigné, appartiennent au monde des phénomènes. Ce ne sera donc pas une idée de la raison pure, mais un *postulat* de la raison *pratique*. Ce postulat est affirmé par une autre raison que la raison qui pense et que la raison qui fait agir. C'est une raison qui n'en est pas une.

Et cependant, cette raison continue à *raisonner*, c'est là ce qu'il y a peut-être de plus extraordinaire, et les conclusions qu'elle tire, au moyen de ces raisonnements, sont plus *certaines* que celles de la raison ordinaire ! Celle-ci avait démontré que l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu restent en dehors de notre atteinte. La raison pratique va *exiger* l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu.

Jusqu'ici, le monde des noumènes ne faisait que *s'exprimer* dans le monde des phénomènes par la liberté. Il est conçu maintenant comme modifiant la trame des séries causales qui constituent le monde des phénomènes. Cette modification est inconcevable et

cependant elle est conçue comme existante, quoiqu'on ne puisse pas même imaginer, si peu que ce soit, comment elle existe.

Cette nécessité de son action, remarquons-le bien, résulte d'un *raisonnement*.

Pour que la sainteté soit réalisée, pour que le bien s'accorde avec le bonheur, il faut que le monde phénoménal fléchisse dans ses lois sous l'action du monde nouménal. Nous savons que les raisonnements sont le fait de la pensée théorique et qu'ils n'ont de valeur que dans cette pensée, et cependant c'est d'eux que s'empare la raison pratique, pour montrer et *démontrer* l'action et les procédés d'intervention du monde nouménal !

Mais si ces raisonnements sont valables pour la pensée pratique à l'égard du monde nouménal, tous les raisonnements doivent pouvoir l'être. Qu'est-ce qui nous empêche de reconstruire, avec cette raison pratique qui emprunte les démarches de la raison théorique, le monde nouménal à l'image du monde divin des religions et d'en revenir à l'une des conceptions des philosophes antérieurs, qui se représentaient, dans le monde suprasensible de Platon par exemple, un ordre idéal organisant le monde réel, ou, dans le système judéo-chrétien, une divinité qui le crée et le conserve? Rien évidemment. Mais Kant, après avoir engendré la raison pratique, lui oppose un veto absolu. Les deux ou trois raisonnements qu'il lui fait faire sont les seuls qu'il lui permette. Il lui interdit d'en faire d'autres. Elle est paralysée par l'effort qu'elle a accompli. Le miracle, qui l'a déclenchée, a épuisé son action. Est-il possible d'imaginer un arbitraire plus insensé?

5. LA MACHINE ÉCLATE

Et pourquoi toute cette folie? Soi-disant pour accorder notre bonheur et notre vertu, ou plutôt la vertu telle que la conçoit Emmanuel Kant, avec le bonheur dont il a besoin.

La vertu, d'après lui, est d'autant plus vertueuse qu'elle a plus d'obstacles à surmonter. C'est la contrainte, le commandement qui la définissent essentiellement. Sans le commandement, pas d'impératif catégorique. Une action accomplie *volontiers* n'est pas une action morale.

Et voici maintenant que l'idéal de la vertu, la fin suprême vers

laquelle elle tend, c'est que les obstacles disparaissent ou tendent à disparaître, et qu'elle se réalise sans effort, ni contrainte. Ce but suprême c'est la sainteté, un état où les inclinations ne s'opposeraient plus à la volonté. Le premier idéal de la morale est détruit par le second, les deux astres se dévorent.

Mais la sainteté n'est qu'un élément du souverain bien, le deuxième est le bonheur. Tout ce rêve contradictoire, dont la démarche ressemble si étonnamment aux associations absurdes des peuples sauvages[1], a été édifié expressément pour que le bonheur s'accorde avec la vertu. Mais la vertu ne doit jamais tendre si peu que ce soit vers le bonheur sans se pervertir radicalement; c'est le point de départ de la raison pratique. Voici maintenant qu'il importe de tendre vers ce bonheur, qui est une limite idéale dont nous devons nous rapprocher sans cesse, tout en cherchant à nous en éloigner toujours.

La sainteté et le bonheur vers lequel nous tendons, tout en évitant de les chercher, ne sont que des *limites*. Il ne nous appartient pas de les atteindre. Pour pouvoir les atteindre, la raison pratique, en employant les mots mêmes, les suites mêmes de concepts qui appartiennent à la raison théorique, va *démontrer* qu'il est nécessaire d'admettre l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu. Ces mots et ces raisonnements, dont la raison théorique faisait usage pour montrer qu'on ne peut concevoir ni l'existence de l'immortalité de l'âme, ni celle de la divinité, la raison pratique en fait maintenant un usage légitime pour démontrer le contraire.

Si la raison pratique a réellement un pouvoir que n'a pas la raison théorique, elle ne dispose cependant que des mêmes termes, des mêmes idées et de la même logique; c'est au moyen de ces seuls termes, de ces seules idées et de cette seule logique, empruntés à la raison théorique, qu'elle arrive à établir ce que celle-ci avait nié.

C'est le comble de l'absurdité et c'est une grande nouveauté.

1. Chez les Astèques du Mexique, par exemple : *Toci* est à la fois une femme et une déesse, elle est en même temps la moisson ; elle est tuée afin de vivre ; elle est toute pure et chargée de toutes les impuretés ; elle s'offre en sacrifice à elle-même. Les associations s'enchaînent en dépit de toute contradiction pour rendre compte, dans une mentalité nouvelle, d'anciens rites qui ne cadrent pas avec elle. De même la construction de Kant a été édifiée pour adapter d'anciennes croyances à un système avec lequel elles ne concordent pas.

Jusqu'à Kant, on n'a pas fait *raisonner* la foi ; les théologiens ont toujours admis qu'il existait une raison, une seule : la raison naturelle. Cette raison nous élève, par ses propres moyens, à l'idée de Dieu, mais elle est incapable de nous conduire *jusqu'à* lui. A un moment donné, son impuissance se révèle et un autre élément entre en jeu : la croyance. Cette croyance réalise ce que la raison humaine n'avait fait qu'ébaucher, mais elle ne le réalise pas par les mêmes moyens que la raison humaine, car elle est un effet de de la grâce divine. On peut accepter ou rejeter cette intervention. Elle n'est cependant pas absurde, le système se tient.

Mais Kant veut nous faire croire que c'est toujours la raison humaine qui poursuit son cours, que nous raisonnons toujours, alors que nous ne raisonnons plus. Il crée ainsi la plus grave des équivoques, contre laquelle on ne saurait assez protester, parce qu'elle défigure la religion et jette la philosophie dans les pires confusions. Elle a engendré une forme nouvelle de religion qui n'est pas plus une religion qu'elle n'est une philosophie : la croyance-rationnelle, *Vernunftglaube,* le mot est de Kant lui-même, le rationalisme religieux, dont le protestantisme libéral et le modernisme sont au point de vue religieux des dérivés et dont la philosophie du XIXe siècle a été largement tributaire. C'est une croyance qui a honte d'elle-même et un rationalisme qui, par une sorte de respect humain, veut retenir les formes de la croyance. Rien n'est moins philosophique. C'est une religion pour les demi-croyants qui n'ont ni la franchise de leurs croyances ni le courage de leur raison, qui ne veulent pas reconnaître loyalement les fondements religieux de leur pensée et qui font usage de leur rationalisme même pour intercaler subrepticement leurs croyances dans des raisonnements en apparence les plus rationnels. La plupart des malentendus, des obscurités, des faux problèmes, dans lesquels se sont complues les philosophies émanées de la métaphysique germanique ou qui en ont subi l'influence, procèdent de ce compromis.

Ces erreurs eussent été évitées si l'on avait vu plus clairement que ce compromis, cette équivoque fondamentale ruinent le système de Kant.

La raison pratique a combattu la raison théorique avec les armes de la raison théorique en faveur des croyances de la raison pra-

tique. Kant peut interdire à la raison pratique de franchir certaines limites, ses coups n'en ont pas moins porté ; si la raison pratique est capable de restaurer l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu, Kant a beau lui interdire de tirer de ces deux affirmations aucune conséquence, ces conséquences n'en sont pas moins réelles.

Si Dieu existe, que ce soit par suite d'un raisonnement de la raison pratique ou d'un raisonnement de la raison théorique, il n'en existe pas moins ; car l'idée d'existence n'a pas un sens *pratique,* qui diffère du sens *théorique.* Exister est exister. Il n'y a pas de subtilité qui puisse faire admettre une façon d'exister pratique et une façon d'exister théorique, ce ne sont que des *mots.* Dieu existe ou il n'existe pas. Il en est de lui comme des lanternes de l'ami Westphalien de Heine.

Et si Dieu existe pratiquement, il y a tout au moins une idée qui, *pratiquement,* n'est pas une simple catégorie de l'entendement et il n'y a aucune espèce de motif de ne pas admettre l'existence objective *pratique* des autres idées. Il ne reste alors plus rien de la *Critique de la raison pure,* et si l'on veut, à toute force, la maintenir en face de la *Critique de la raison pratique,* il faut dire qu'il existe des idées qui sont de simples formes de la raison et qui en même temps ne le sont pas, qu'il existe des réalités qui sont objectives sans être objectives, suivant l'usage qu'on veut en faire. Minée par la contradiction la machine éclate.

Telles sont la portée et les conséquences du conflit entre la raison pratique et la raison spéculative.

Mais les difficultés du système sont plus profondes. On peut faire abstraction de ce conflit et des résultats de la *dialectique* et s'en tenir aux données premières de l'*analytique* : l'impératif catégorique et l'opposition de la forme et de la matière ; les difficultés ne sont pas moindres. L'attitude de Kant, ses principes mêmes enlèvent en réalité à la morale toute *signification* vraiment morale et lui retirent toute *détermination* positive. C'est ce que j'ai établi en dernier lieu.

6. LA FORME DE LA LOI N'A AUCUNE SIGNIFICATION MORALE

Kant, en définissant la moralité par la pure forme de loi, a enlevé toute signification morale aux actes de la pensée, de la

volonté, de la sensibilité. L'idée d'universalité et celle de non-contradiction peuvent être des critériums, des pierres de touche qui aient une réelle valeur ; mais, d'une part, ce n'est pas la pierre de touche qui fait le prix du métal dont elle sert à vérifier le titre, et, d'autre part, l'universalité et la non-contradiction ne sont pas de véritables pierres de touche en morale.

Si dans les volitions humaines, on fait abstraction de toute matière, de l'intelligence et du sentiment, du sujet et de l'objet, de l'action et de la volition elle-même pour ne plus considérer que l'universalité de la maxime et sa non-contradiction, il ne reste en réalité plus rien au point de vue moral. Les volitions ont été vidées de tout contenu moral. Si dans une loi physique, la loi qui relie par exemple les volumes et les pressions d'une masse gazeuse (loi de Mariotte), on fait abstraction des volumes et des pressions, ainsi que des gaz mêmes, il reste bien quelque chose, qui pourrait s'adapter à n'importe quoi, mais qui n'a aucune existence réelle[1]. La forme de loi ne fait pas la réalité de la connaissance ; de même, elle ne fait pas la réalité de la moralité.

Ce qui constitue cette réalité, ce sont les idées et les sentiments mêmes que Kant a éliminés du domaine moral. Les hommes ont toujours admis que, s'ils croient ne pas devoir se suicider, c'est parce que la vie a en elle-même une valeur et qu'il ne leur appartient pas de la détruire ; que, s'ils ne doivent pas mentir, c'est que le mensonge s'oppose à des qualités positives, que possède la véracité ; que s'ils doivent rechercher autre chose que le simple plaisir, c'est parce qu'il y a en eux d'autres fonctions, auxquelles ils attachent plus d'intérêt ou plus de prix ; que s'ils doivent aimer leur prochain, c'est parce que ce sentiment satisfait la raison et est une des tendances fondamentales de la nature humaine ; ce n'est pas parce que le suicide, le mensonge, la sensualité et l'égoïsme généralisés impliqueraient des impossibilités logiques, des contradictions, qui n'existent d'ailleurs pas en réalité.

L'universalité est, sans doute, un critérium, un élément, qui n'est pas sans valeur et qu'il faut considérer. Il est bon d'éprouver les maximes de ses actes en se demandant ce qu'elles deviendraient si on les rendait applicables à tout le monde et à toutes les circons-

1. Cette remarque a été faite par M. Fouillée.

tances. C'est un critérium que tous les moralistes depuis Socrate ont toujours invoqué, et si c'était à cela que Kant avait réduit la portée de son principe, sa morale ne différerait en rien sur ce point de celle de ses prédécesseurs. Mais il a voulu que l'universalité fonde la moralité même des actes, qu'elle soit nécessaire et suffisante pour leur conférer cette moralité. Il a, en réalité, remplacé la science de la morale par un principe logique. Ce principe n'est d'ailleurs ni suffisant ni nécessaire et ne constitue pas un véritable critérium.

Il y a, en effet, une quantité d'actions, dont la maxime généralisée est parfaitement acceptable du point de vue logique, et qui, cependant sont considérées comme immorales ou, tout au moins, comme dénuées de moralité.

Chaque fois que Kant a rejeté une maxime en cherchant à montrer qu'elle implique contradiction, nous avons vu que la contradiction n'existait qu'à l'égard d'un principe dont il fallait précisément montrer la valeur morale et que cette valeur n'était en aucune façon une conséquence de l'universalité, mais bien une de ces valeurs d'intérêt, de raison ou de sentiment, que Kant a écartées de la définition du fait moral. L'universalité n'est donc pas suffisante.

Elle n'est pas non plus nécessaire. Il y a en effet des éléments particuliers, qui ont une valeur morale propre en tant que particuliers et qu'individuels. La philosophie de Kant détruit en réalité la valeur de la personnalité humaine. Elle prétend que la moralité ne s'évalue que par la conformité des maximes à la forme de la loi ; cette moralité tient, au contraire, dans une large mesure, aux particularités propres à certains êtres ou à certains actes et qui ne peuvent se définir en des termes universels. De même la beauté d'une œuvre d'art, si, sans doute, elle n'est pas sans rapport avec des lois générales, a quelque chose de particulier. Pourquoi une statue de Michel-Ange est-elle belle, alors qu'une statue d'un sculpteur médiocre est sans valeur esthétique ? L'une et l'autre peuvent être parfaitement conformes aux lois esthétiques de la statuaire ; ce qui fait entre elles la différence essentielle, ce sont des qualités qui ne peuvent même pas être définies par des idées générales. Il en est de même, tout au moins partiellement, de la valeur morale ; elle n'échappe pas à toute loi, mais il existe une certaine valeur morale particulière et la conformité à la loi n'est pas nécessaire pour la produire.

Kant s'est d'ailleurs trompé en pensant que sa loi morale a un caractère universel et absolu, qui s'impose *a priori* à toute activité morale. J'ai montré que son impératif catégorique n'est pas un absolu, qu'il a une histoire et une genèse et qu'il se réduit à des éléments authentiquement *empiriques*.

Cet impératif, qui s'imposerait à la volonté d'une façon immédiate, sans motif, ni mobile, n'est, en effet, qu'un mélange confus de deux idées, que le développement de la pensée avait conduit à dissocier et qui existaient sous une forme indécise dans l'esprit le plus primitif : l'idée de nécessité et celle de commandement. Les chefs, les dieux, les personnes qui ont autorité *commandent* ; les lois *nécessitent*, soit par un caractère de nécessité logique, soit par une relation constante de cause à effet. L'esprit primitif et l'homme qui agit automatiquement, sans réfléchir, ne distinguent pas nettement ces deux concepts, qui sont enveloppés dans cette notion vague : que ce qui arrive d'une façon ne peut arriver autrement. Lorsque l'esprit analyse et prend conscience de lui-même, il rapporte le commandement à des personnes et la nécessité à des choses et le devoir lui apparaît soit comme l'obéissance aux ordres des dieux, soit comme *l'adhésion* de l'esprit à la vérité et du sentiment à ce qui est désirable ou affirmé comme tel. L'impératif catégorique de Kant m'a paru une véritable régression de la pensée, due à une contamination purement empirique de deux notions différentes.

Cet empirisme, qui est au fond de la morale théorique de Kant, éclate dans toute son ampleur lorsque Kant essaye de se servir de son principe formel pour définir les devoirs de la morale pratique.

7. LA FORME DE LOI EST INCAPABLE D'AUCUNE DÉTERMINATION MORALE.

Il m'eût été facile de le montrer *a priori*. Il est bien évident que la forme d'universalité ne permet pas de distinguer le bien du mal, non plus que les catégories de l'entendement ce qui est de ce qui n'est pas. Mais je n'ai pas voulu encourir le reproche de procéder par développement de concepts abstraits. J'ai suivi Kant lui-même dans l'effort qu'il a fait pour déterminer, au moyen de son principe, la matière de la morale, sous les deux formes qu'il dis-

tingue : la vertu et le droit, et j'ai montré qu'il a tout simplement rempli sa forme vide par une matière prise au dehors. Cette matière, il l'a choisie sans aucun esprit critique, empruntant au hasard, sans bien se rendre compte même de ce qu'il empruntait, laissant même souvent échapper l'essentiel et aboutissant finalement à mettre en évidence dans sa propre doctrine tous les germes de l'amoralisme ou de l'immoralité. C'est cette étude qui fait l'objet des trois derniers chapitres.

Kant a rempli, en effet, la forme de l'universalité par un ensemble de vertus puisées dans une morale chrétienne fort étroite : le piétisme, et par des principes de droit qui sont en partie ceux de la Révolution française et en partie ceux de l'absolutisme de Hobbes, de Bossuet et de Frédéric II. C'est ainsi qu'il a constitué sa *Métaphysique de la vertu* et sa *Métaphysique du droit.*

Les vertus chrétiennes ont été versées dans le moule de la raison pratique sans aucune espèce de critique. Sur une demi-douzaine d'exemples bien précis, j'ai montré les pétitions de principe par lesquelles Kant s'imagine faire dériver le devoir de ses formules générales. Pourquoi a-t-il choisi ces vertus plutôt que celles de la morale chinoise ou celle des Papous? Parce qu'il a été élevé dans le respect des premières, voilà tout. Il n'a pas pu, au moyen de ses théories, nous fournir le moindre motif de les préférer aux secondes, ni en justifier aucune. Il a d'ailleurs vidé la morale évangélique, qu'il adopte, de sa véritable valeur morale, en éliminant le sentiment évangélique lui-même. Il a laissé de côté le plus essentiel des devoirs, celui de la justice et omis de faire figurer l'amitié dans la table des vertus. Son système de devoirs manque de toute cohésion et trahit l'impersonnalité de ses origines.

L'étude des devoirs de droit, que Kant distingue d'une façon tout à fait factice des devoirs de vertu, nous a montré mieux encore l'artifice de la méthode et son vice fondamental.

Nous avons vu que Kant n'a fait en somme que subir les influences diverses du milieu où il vivait. Les théories libérales et individualistes de notre XVIIIe siècle étaient alors très répandues en Allemagne ; mais les doctrines absolutistes et anti-individualistes du droit féodal et monarchique étaient restées très puissantes. Kant, imbu des idées de Rousseau et de la *Déclaration des droits de*

l'homme, mais non moins pénétré de celles de Hobbes, de Bossuet et de Frédéric II, ainsi que du sentiment prussien du respect absolu pour l'autorité, était attiré par les unes et par les autres, en même temps que très préoccupé de ne pas s'exposer au mécontentement de son souverain.

Il manquait d'autre part, pour écrire une doctrine du droit, de la préparation économique, juridique et historique nécesssaire, dédaigneux de ces disciplines « empiriques », auxquelles il n'avait jamais voulu ou su se soumettre. Toutes ces idées diverses, dont il ignorait la genèse, revêtirent ainsi nécessairement dans son esprit de métaphysicien les formes d'entités abstraites, dépouillées de tout sentiment et de toute réalité, détachées des conditions qui les avaient fait naître et qui leur donnaient leur sens et leur portée.

J'ai expliqué ainsi comment Kant est arrivé à écrire une doctrine du droit qui n'est pas une doctrine, mais une juxtaposition, une mosaïque tout empirique de concepts les plus différents et les plus indéterminés, qui ne sont reliés entre eux et avec le système théorique du philosophe que par des raisonnements purement extérieurs. Les contradictions y abondent parce que les termes abstraits dans lesquels les questions sont posées les rendent insolubles et parce que l'auteur obéit au souci de donner des gages à la fois aux partisans de l' « *Aufklärung* », des « lumières », comme il convenait pour tout homme cultivé de l'époque, et aux soutiens de l'organisation sociale et politique traditionnelle de la Prusse, comme le devait tout bon et loyal sujet de leurs Majestés Frédéric et Frédéric-Guillaume. C'est pourquoi nous le voyons, par exemple, déduire la contrainte sociale de la liberté individuelle par un faux syllogisme; poser le principe de la souveraineté nationale et l'abolir aussitôt par celui de la royauté de droit divin ; témoigner à la Révolution française une sympathie qui confine, dit-il, à l'enthousiasme et proclamer néanmoins que toute résistance au pouvoir établi est une trahison et un crime; affirmer la nécessité d'établir entre les peuples un régime qui garantisse une paix perpétuelle, mais refuser à ce régime tout caractère obligatoire et coercitif; prôner et glorifier tour à tour la paix comme un devoir absolu au nom de la raison, législatrice suprême, et la guerre comme une puissance utile, mystique, régénératrice, qui exalte la discipline et la force.

J'ai montré enfin que cette indétermination de la morale kantienne, son aptitude à revêtir ou à justifier toutes les formes, son incapacité à fournir aucune règle pratique avaient été en quelque sorte avouées par Kant lui-même.

Dans la *Métaphysique de la vertu,* il reconnaît qu'aucun des devoirs particuliers, prescrits au nom de l'Impératif absolu et catégorique, n'a une valeur absolue de devoir, que *tous* les devoirs de vertu sont d'obligation large et comportent une casuistique. Nous avons vu ce qu'il entend par là : 1° que l'étendue de ces devoirs n'est pas déterminée, seules les circonstances permettant d'en définir les limites ; 2° que l'obligation même de les accomplir est plus ou moins obligatoire, de telle sorte que pratiquement il y a toujours moyen de nier un devoir quelconque et de prétendre qu'étant peu obligatoire il ne l'est pas du tout.

Dans la *Métaphysique du droit*, il apporte au principe juridique une double restriction : dans le droit privé il ne reconnaît d'autre limite à la propriété que celle qui est tracée par la force du premier occupant ; dans le droit public la société contractuelle, dont il emprunte la théorie à Rousseau, abdique sa liberté entre les mains du pouvoir de fait qui la détient et dont les abus et les excès sont au-dessus de toute sanction.

La vie même de Kant nous offre des applications de cette casuistique. La circonspection, les réticences de sa doctrine politique en sont déjà un exemple. Nous en possédons d'autres. Devant les exactions, les crimes de son souverain, devant l'oppression où l'autorité maintient les paysans, il s'abstient prudemmeut d'élever la moindre protestation, la plus petite critique, et, lorsque sa tranquillité, ses intérêts et la crainte du pouvoir sont en jeu il n'hésite pas à user publiquement d'une restriction mentale, puis à rompre une promesse solennelle ; mieux encore, il invoque le devoir supérieur d'obéissance à son souverain, dans des termes qui semblent empruntés à Tartuffe, pour se couvrir et légitimer la faiblesse de son attitude.

De sorte que sa morale n'est pas seulement apte à justifier tous les abus, mais que, pratiquement et en fait, elle en a justifié quelques-uns. Elle ne contient pas seulement les germes de l'amoralisme, mais un amoralisme adulte et déjà bien constitué.

DEUXIÈME PARTIE

LA POSITION DE LA MORALE KANTIENNE DANS L'HISTOIRE

CHAPITRE PREMIER

LA MORALE DE KANT, LES MORALES PRIMITIVES ET LES MORALES RELIGIEUSES

1. Kant et la tradition. — 2. La morale de Kant et la morale des peuples primitifs. — 3. Les morales religieuses. — 4. La morale religieuse grecque. — 5. La morale religieuse chrétienne. — 6. La morale de Kant et les morales religieuses.

1. KANT ET LA TRADITION

Kant, en posant que « le concept du bien et du mal ne doit pas être déterminé avant la loi morale, mais seulement après cette loi et *par elle*[1] » a mis la charrue avant les bœufs, il a condamné ainsi la morale à l'immobilité, s'est jeté dans les plus grandes difficultés et dans de véritables contradictions et finalement a enlevé à la morale toute signification proprement morale ainsi que toute détermination. Je l'ai montré en étudiant la doctrine en elle-même, dans ses principes, tels que Kant les a établis, et dans les conséquences qu'il en a lui-même tirées.

Mais rien n'est plus propre à faire saisir combien cette position du problème moral est paradoxale que de la comparer à celle de la tradition que le kantisme a eu la prétention d'abolir.

La théorie morale de Kant occupe parmi tous les systèmes de morale, systèmes religieux, systèmes rationnels, systèmes antiques, systèmes chrétiens, une place à part ; elle ne se rattache proprement à aucun d'eux, elle est isolée dans la philosophie morale. Cet isolement même en est déjà, à mon sens, une condamnation. Il me paraît en outre faire comprendre, mieux encore que l'examen

1. *Critique de la raison pratique*, trad. Picavet, p. 110.

direct de la doctrine, pourquoi et comment cette doctrine n'est qu'un paradoxe et au fond un véritable amoralisme.

Il en est une condamnation. Car aucun esprit de bon sens n'admettra que les philosophes qui ont réfléchi sur les fondements de la morale se soient tous entièrement trompés pendant plus de deux mille ans, qu'ils aient pris pour principes de la moralité ce qui n'en est que les conséquences, et qu'il ait fallu attendre un métaphysicien solitaire de la Prusse orientale, qui n'est jamais sorti de sa ville natale, qui n'a pris aucune part à la vie de son temps, qui n'a pas connu les liens de la famille, et à peine ceux de la société, pour découvrir soudainement, en 1781, les fondements véritables de la moralité et pour dénoncer à l'humanité civilisée « toutes les erreurs » des philosophes antérieurs[1]. Ces philosophes ont cherché à corriger, à compléter les morales de leurs prédécesseurs ; mais aucun d'eux n'a eu la prétention d'en renverser les bases. Il faut arriver jusqu'à Nietzsche pour trouver dans l'histoire de la philosophie morale quelque chose qui ressemble à cette témérité. Et ici le cas est très différent : Nietzsche n'a pas eu l'intention de changer le principe même de la morale traditionnelle ; c'est toujours le bien et le mal qu'il cherche à déterminer, il ne modifie même pas au fond le contenu de ces notions, il en renverse seulement l'ordre ; sa « transmutation des valeurs » n'est qu'une préférence accordée à certaines d'entre elles par rapport à d'autres. La morale de Nietzsche reste fidèle à la méthode et aux principes antérieurs. La morale de Kant seule a eu véritablement l'audace d'être une révolution.

Cet isolement met en évidence mieux que toute analyse et que toute critique directe l'insuffisance et le paradoxe du moralisme kantien. Il est facile, en effet, de voir pourquoi les morales traditionnelles sont vraies, de montrer qu'elles sont vraies précisément pour les raisons mêmes qui font que le kantisme est faux, qu'elles ont en réalité épuisé d'une façon générale les points de vue auxquels on peut se placer pour définir la moralité, et que, si elles ne sont pas définitives, les corrections, les modifications que l'évolution y apporte, en peuvent être des développements, mais n'en sont pas un renversement.

1. *Ibid.*, p. 112.

2. LA MORALE DE KANT ET LA MORALE DES PEUPLES PRIMITIFS

La moralité est, dans ses origines les plus lointaines, un ensemble de règles, de normes, qui imposent à l'activité des obligations et des interdits magico-religieux. Plus la conscience est primitive, plus ces contraintes sont nombreuses, plus aussi elles sont étroites et moins elles se justifient. Elles dérivent « de vues enfantines sur la constitution de l'univers, dont l'homme se fait spontanément le centre, s'imaginant que les choses le regardent et s'occupent de lui, comme lui-même les regarde et s'occupe d'elles, se persuadant qu'il peut agir sur elles comme elles agissent sur lui, instituant des procédés efficaces, ou censés tels, pour conduire au mieux de ses intérêts le cours des saisons, la reproduction des plantes et des animaux dont il se nourrit. Ces procédés ne lui sont point suggérés par des expériences réelles, mais par les impressions de sa fantaisie et par des inductions superficielles ; ce n'est pas un travail qui aide véritablement à l'œuvre de la nature, ce sont des rites qui sont supposés conduire la nature et toutes les forces qui s'y agitent [1]. »

Les contraintes morales des primitifs participent de la même rêverie ; leurs règles morales ne se distinguent d'ailleurs pas proprement de l'ensemble des règles qu'ils se sont imposées à l'égard des choses. Ces contraintes ne sont pas fondées proprement sur des ordres émanant d'êtres supérieurs, ni sur une observation de la réalité. Elles reposent sur l'incapacité de l'esprit primitif à sortir de lui-même, à distinguer ce qui vient de son imagination et ce qui vient du dehors. Elles ne sont pas directement édictées en vue du bonheur et de la prospérité, car elles sont extrêmement pénibles, douloureuses, cruelles même pour l'individu, et remplissent son existence de sujétions et de complications perpétuelles.

Elles ressemblent donc beaucoup à l'impératif de Kant, fait absolument premier de l'esprit humain, *a priori*, autonome, catégorique et coercitif ; elles sont même ce qui y ressemble le plus

1. A. Loisy, *Les données de l'histoire des religions*, conférence faite à l'école des hautes études sociales, le 17 décembre 1912, p. 6-7 du tirage à part, *Revue bleue*, 14 juin 1913.

dans l'histoire morale et religieuse de l'humanité, parce qu'elles sont une sorte d'absolu que l'individu ne discute pas, une création de l'esprit, de l'autonomie subjective, qui n'a pas son fondement dans l'ordre extérieur, et qu'en même temps elles sont véritablement une contrainte au sens le plus fort et le plus dur du mot.

Mais elles ne sont cependant pas pour cela un véritable impératif catégorique. Si automatiques que soient les contraintes que la morale primitive impose à la volonté, elles ne sont jamais qu'un moyen ; elles ne sont pas un fait immédiat et premier. Il est toujours sous-entendu d'une façon plus ou moins obscure pour la conscience la plus rudimentaire que, si tel interdit n'est pas respecté, si telle pratique est négligée, le but qu'on se propose ne sera pas atteint.

En outre, l'impératif primitif n'est pas sans être pénétré de quelque empirisme ; il n'est pas complètement *a priori*. Si grossière que soit l'expérience du sauvage, il fait néanmoins quelques expériences, son rêve n'est pas absolument imperméable à la réalité ; l'observation et la raison ont une part, très restreinte, mais une certaine part, dans la formation des impératifs qu'il s'impose et dans le concept même d'impératif.

Enfin, le but final de ces impératifs, si inconscient soit-il, n'en est pas moins la prospérité matérielle et morale de la tribu, dont dépendent la prospérité et le bonheur de ses membres. Par les interdits, par les actions magiques, le groupe croit assurer sa conservation et son développement, et les individus qui le composent prennent déjà conscience du lien social qui les unit.

La contrainte et le tabou magico-religieux sont donc dans la tradition humaine ce qu'on peut trouver de plus voisin de l'impératif catégorique de Kant, parce que les sentiments et les raisons qui les imposent sont encore très confus et très enveloppés, mais ces sentiments et ces raisons n'en existent pas moins ; l'impératif ne se suffit pas à lui-même, ni par ses origines, ni par sa forme, ni par la conscience qu'en prennent ceux qui l'acceptent : il n'est jamais une forme pure, une forme *a priori,* il n'est jamais absolument catégorique.

A mesure que l'intelligence et la sensibilité se dégagent de leur confusion, de leur indécision primitives, les motifs et les mobiles, les tendances qui posent les contraintes, prennent un caractère de plus en plus accusé. Les idées, les sentiments, que ces tendances

impliquent, se précisent, se diversifient, deviennent de plus en plus conscients et se développent dans deux grandes directions : la religion et la science.

3. LES MORALES RELIGIEUSES

Le premier stade de ce nouveau développement de la morale est la morale religieuse. Cette morale ne se distingue pas d'abord d'une façon tout à fait tranchée des morales appartenant à l'état magico-religieux de l'humanité, auquel je viens de faire allusion. Mais sous sa forme développée elle présente des caractères assez nets pour pouvoir être bien définie dans son ensemble.

A ce stade, l'idée et le sentiment de la personnalité se sont complètement dégagés. Les forces de la nature se sont individualisées, personnifiées et idéalisées. De même que le primitif remplit le monde du mode confus d'action qu'il croit être le sien, de même la pensée religieuse à ses débuts se figure l'univers comme peuplé d'esprits et de personnes invisibles semblables à la représentation qu'elle se fait d'elle-même et d'autrui [1].

Mais, en même temps, le primitif s'est aperçu que le monde ne lui obéit pas comme il le croyait naïvement ; la réflexion l'a détaché des choses. Il sait maintenant que, loin de les gouverner par ses pratiques et ses rites, c'est lui qui dépend d'elles. Il s'imagine donc les esprits, qui conduisent et gouvernent le monde, comme plus forts et plus puissants que le sien, ou bien il conçoit un esprit plus puissant que les autres qui protège tout spécialement le groupe auquel il appartient. Cet être, ou ces êtres invisibles sont les arbitres souverains de toutes choses. D'où le rapport de subordination de personne à personne, de sujet à souverain, qui se substitue à l'idée indistincte d'action magique et qui est le fondement de toutes les religions et de toutes les morales religieuses. Sans doute dans les commencements de la vie religieuse, l'homme croit, dans certains cas, pouvoir contraindre les dieux, comme il lui arrive de pouvoir contraindre ses chefs par force ou par ruse. Mais ce qui domine déjà dans sa pensée et finit par dominer complètement, c'est sa subordination, qui s'exprime dans deux grands sentiments :

1. Voir plus haut, p. 86, note 4, la définition que j'ai adoptée de la religion.

la crainte et l'amour. Car en même temps qu'il craint les dieux, il les admire pour ce pouvoir qu'ils ont de gouverner l'univers et les aime pour les bienfaits qu'il en attend. C'est de ces deux sentiments : crainte et amour, qu'est fait le respect des dieux et de leurs commandements.

La forme de commandement existe donc bien dans la morale religieuse. Elle lui est même essentielle. Mais elle diffère profondément de l'impératif catégorique de Kant.

D'abord, un ou plusieurs êtres, indépendants et distincts de l'homme, commandent du dehors. L'homme ne rapporte pas à lui-même les lois qu'il se donne. Il ne se croit pas le centre de l'univers, il ne s'imagine pas que les choses n'existent que pour s'occuper de lui et qu'il peut agir sur elles par des procédés de fantaisie. Il est le sujet des dieux.

D'autre part, il ne pense pas être non plus la préoccupation dominante et exclusive des dieux. L'ordre humain est déjà pour lui un ordre dans un ordre beaucoup plus vaste. L'humanité ne lui paraît pas un fait isolé, unique et à part, qui lui conférerait une dignité infinie et le distinguerait radicalement du reste de la nature.

Enfin, plus l'évolution religieuse est avancée, moins le pouvoir des dieux est arbitraire. Au début, ce pouvoir ressemble singulièrement à celui d'un magicien, d'un chef, d'un monarque qui gouverne ; et la raison, le bien des sujets sont loin d'être toujours la loi sur laquelle se règlent les magiciens, les chefs et les monarques. Il en est de même des dieux. Mais bientôt le cœur et la raison, la bonté et la justice, pénètrent davantage les rapports des hommes entre eux et les rapports des hommes avec ceux qui ont autorité sur eux. La morale, comme la religion (dont elle ne se distingue pas encore essentiellement), a pour objet de se rendre favorable l'action des puissances qui gouvernent le monde, et cette action, dans ses rapports avec les hommes, vise à assurer la prospérité et le bonheur des groupes qui en dépendent. C'est pour le bien même de la collectivité, et par suite des individus, que les dieux commandent aux hommes et non en vertu d'un décret qui se suffit à lui-même.

Ces caractères sont particulièrement nets dans la religion qui nous intéresse le plus après la religion chrétienne, parce que c'est

elle qui a formé les premiers éléments des conceptions morales du monde civilisé : la religion hellénique.

4. LA MORALE RELIGIEUSE GRECQUE

Les anciens Grecs se sont toujours crus dans une étroite dépendance des dieux. « Le monde est plein de dieux », disait Thalès de Milet vers la fin du VIIe siècle. A l'origine, l'action de ces dieux est conçue comme assez capricieuse. Les hommes en sont les jouets. Les dieux se vengent même quelquefois sur eux de leurs malheurs ou de leurs querelles personnelles. Le crime par excellence pour les hommes est d'usurper le domaine des dieux, tel le crime de Prométhée leur ravissant le feu pour élever l'homme au-dessus de sa condition naturelle et tant d'autres crimes présomptueux, dont l'antiquité nous a conservé les mythes. La témérité des hommes a pour sanction la colère et la jalousie des dieux, φθόνος τῶν θεῶν. La punition qu'ils encourent a souvent le caractère d'une punition assez arbitraire et même d'une véritable vengeance.

Dans cette forme première de la religion grecque, telle que nous la trouvons dans Homère et dans Hésiode, l'ordre des choses humaines n'est pas non plus l'unique souci des dieux. Leur fonction est de diriger la nature, où chaque être a sa place et son rôle, définis par une sorte de loi qui s'impose à la fois aux dieux, aux choses et aux hommes. La loi de partage (*moira*, de *moros*, lot, part) fixe la part dévolue à chacun. Le rôle de la providence est de conserver cet ordre et de le rétablir, lorsqu'il a été troublé par la liberté et la témérité humaines. La place de l'homme est petite. Le premier des devoirs est pour lui de ne pas s'exposer par orgueil, par manque de modestie et de retenue, à la Némésis, qui remet les choses dans l'ordre qui convient. Il n'y a pas trace, dans la pensée hellénique, de ce dualisme qui classe l'univers en deux domaines : celui de la moralité humaine et celui de la nature physique. L'univers est représenté à la façon d'une vaste harmonie, où tout s'enchaîne et se coordonne à la place qui lui appartient, depuis le monde matériel jusqu'au monde des dieux, qui est dominé lui-même par la loi générale de répartition et de partage.

Si les dieux sont quelquefois capricieux et jaloux dans Homère

et dans Hésiode, ils y sont néanmoins accessibles à la justice et à la bonté; les règles qu'ils imposent à l'homme le sont, pour une grande part, dans son intérêt propre, dans l'intérêt de l'individu, de la famille et des groupes sociaux. Ils savent mieux que l'homme ce qui lui convient. Et s'ils exigent de lui la bonté et la justice, en même temps que la modération et la modestie, c'est que ces vertus sont pour eux comme pour les hommes le meilleur moyen d'acquérir le véritable bonheur.

Avec l'organisation des cités, qui succède à cette sorte de féodalité exprimée par les poèmes homériques, ce sont ces derniers caractères qui dominent. Les dieux commandent toujours; mais le caprice disparaît. L'obéissance aux ordres des dieux n'est plus une soumission d'enfant, de sujet ou d'esclave; c'est une adhésion de plus en plus intelligente, de plus en plus confiante en même temps que virile. « Toute la civilisation grecque, écrit M. Boutroux, n'est qu'un effort pour soumettre la force à la grâce, pour remplacer la contrainte par la persuasion[1]. » L'impératif devient une adhésion du cœur et de l'esprit.

Et plus encore qu'auparavant, ce sont les idées d'ordre et d'harmonie qui l'emportent. La loi de l'homme n'est pas l'autonomie, mais bien l'*isonomie* (égale répartition), l'*eucosmie* (harmonie de l'univers), l'*eunomie* (justice), l'*homonie* (harmonie); Némésis devient *nomos* (loi). Les Grecs rapportaient à l'oracle de Delphes les deux principes essentiels de conduite que posait leur morale: *Connais-toi toi-même,* c'est-à-dire connais ta fonction subordonnée, rappelle-toi que tu es mortel et que tu dépends d'un ordre général auquel tu dois te soumettre si tu ne veux pas souffrir, et : *Rien de trop,* c'est-à-dire évite tout excès qui t'élève au-dessus de ta condition. La grande faute est toujours l'orgueil (ὕβρις), la satiété, l'excès des jouissances (κόρος) et même de la fortune, qui font sortir l'homme de la sphère où il est enfermé par la loi dont les dieux ont la sauvegarde.

Si l'homme reste à sa place et s'il honore les dieux dans les formes qui conviennent, la prospérité et le bonheur lui sont assurés autant qu'ils peuvent l'être en ce monde. Car c'est essentiellement en vue du bonheur des hommes que le respect des dieux et

1. *Revue bleue* des 15-23 janvier 1915, p. 24.

des lois leur est commandé. La morale est avec la religion le meilleur et le seul moyen de s'assurer le bonheur véritable. Jamais la religion ni la morale religieuse grecques n'ont séparé le bonheur de la vertu. C'est essentiellement pour être heureux que l'on doit être vertueux, et ce bonheur, c'est ici-bas que les dieux l'assurent en partage à ceux qui respectent leurs décrets. Les Grecs aimaient, en effet, la vie au-dessus de toute chose et la mort leur apparaissait généralement sinon comme un mal absolu (car là encore leur esprit était rebelle à tout dualisme), du moins comme un état inférieur, effacé, où l'on vit à la façon d'ombres dans la privation des joies de l'existence.

Commandement des dieux et commandement de plus en plus persuasif, subordination de la morale et de l'homme à l'ensemble de l'univers, eudémonisme, art de bien vivre et de vivre heureusement, tous ces caractères essentiels de la morale religieuse grecque s'opposent formellement à l'impératif catégorique kantien.

Mais bientôt la cité grecque, dont la société des dieux n'était que l'image agrandie et idéalisée, dont le fonctionnement était à la base de toutes les idées morales et religieuses des anciens, cette cité se désagrège ; cette harmonie, sur le modèle de laquelle les Grecs se sont représentés l'ordre du monde et des dieux, se dissout. Les victoires d'Alexandre et de ses successeurs rapprochent et mêlent des morales et des cultes très différents. De vieilles conceptions tout à fait primitives, que la religion publique n'avait jamais réussi complètement à éliminer, prennent définitivement racine dans le sol de la Grèce où elles avaient été transplantées de l'Orient, se répandent dans le monde gréco-romain et finissent par étouffer le culte national, en même temps que la nation elle-même disparaît.

Les dieux ne sont plus alors conçus comme les gardiens de la cité, comme l'image idéale de la conscience publique ; car il n'y a plus de cité, il n'y a presque plus de conscience publique. L'harmonie, la prospérité municipale, ne sont plus des conceptions efficaces, elles ne garantissent plus aux hommes la satisfaction de leurs tendances et de leur idéal. Au patriotisme religieux, qui avait été l'âme de la Grèce, succède un sentiment plus large, mais où la raison a une moindre part et où la cohésion des qualités proprement helléniques est rompue. Cette cohésion disparaît au profit

d'une série de groupements, de confréries, de sociétés d'initiés, dont l'unité et le principe d'action sont coordonnés à une fin nouvelle, extérieure à la vie et à la société : l'immortalité bienheureuse. A la religion municipale succèdent les religions de mystères et les économies de salut, auxquelles on participe par l'initiation et par la communion avec les dieux ; les dieux ne sont plus l'image idéale du groupe social, mais des réalités transcendantes beaucoup plus extérieures à l'humanité.

Ces religions sont des religions à tendance universaliste et cette tendance était un effet de la dissolution de la vie municipale et de la nation hellénique. Mais elle était prématurée. Car l'humanité n'était pas et n'est pas encore organisée en société et la force, l'efficacité de la morale ont leur fondement et leur soutien dans une société positive, dans un idéal collectif fortement constitué. Ces sociétés d'initiés n'étaient en réalité que des sociétés d'assurance pour un bonheur différé, un bonheur qui dépasse infiniment le bonheur humain et qui n'est réalisé que dans l'autre monde. C'est en cela qu'a consisté leur puissant attrait, là est la cause de leur immense succès ; mais c'est aussi leur faiblesse. La morale universelle est encore à créer ; elle ne peut s'établir que par la constitution positive et progressive d'une société humaine. La vie d'un autre monde est un idéal trop indéterminé pour servir de base solide à une morale efficace ; c'est une conception qui tend plutôt à introduire dans les sociétés existantes un élément de déséquilibre et de désagrégation.

5. LA MORALE RELIGIEUSE CHRÉTIENNE

Le christianisme est l'un de ces cultes de mystères, l'une de ces économies de salut, une société d'initiés du monde gréco-romain formée en vue d'acquérir pour leurs participants l'immortalité et la béatitude dans l'autre monde, comme les cultes de Cybèle et d'Attis en Asie-Mineure, d'Isis et d'Osiris en Égypte, de l'Avesta et de Mithra en Perse, de Dionysos en Thrace.

Jésus n'était d'abord, dans la tradition purement évangélique, que le prophète, le Messie, qui venait annoncer aux hommes le royaume de Dieu et le réaliser matériellement ; ce royaume n'était qu'un royaume juif et son règne n'était que de ce monde. Mais le

grand mouvement des mystères antiques, où cette conception eschatologique est venu se perdre, a emporté bientôt l'espérance du royaume juif dans une sphère autrement vaste : Jésus devient une divinité comme Attis et Cybèle, comme Isis et Osiris, comme Mithra et comme Dionysos, et, comme eux, un dieu mourant et ressuscitant. Sa mort et sa résurrection préfigurent la destinée de l'homme qui, en communiant avec lui, se libère des souffrances et des imperfections du monde sublunaire, pour acquérir le bonheur et la félicité d'un monde divin[1].

Dieu est plus que jamais dans le christianisme le centre et le maître de toutes choses ; c'est de lui, et de lui seul, que les hommes tiennent la loi à laquelle ils doivent obéir. Il commande et ce commandement est un mélange de l'arbitraire et de l'absolutisme qui caractérisaient le vieux Iaveh des Juifs, avec la raison et la justice que les Grecs avaient attribuées à leurs divinités. Dans la tradition juive, il est surtout une volonté ; dans la tradition hellénique, il est essentiellement une raison. L'impératif qui lui soumet les hommes est encore, en un sens, l'obéissance aveugle du peuple israélite à son cruel tyran, mais il est surtout l'adhésion aimante et intelligente du libre citoyen des républiques helléniques à l'égard de la toute sagesse divine.

L'ordre des choses humaines prend dans le christianisme une importance privilégiée ; mais il n'est toujours qu'un ordre dans un ordre plus vaste. Le dieu grec, qui n'était qu'un ordonnateur du chaos, grâce à qui la matière confuse avait pris une forme précise et harmonieuse, est devenu une puissance infinie : un créateur. Non seulement il régit toute chose, mais c'est lui qui les a conçues, qui les a créées de rien, par un décret de sa volonté et de son infinie sagesse et bonté.

Il gouverne toujours en vue du bonheur des hommes et c'est surtout en vue de ce bonheur que les hommes lui doivent le respect. A côté de la foi et de la charité, l'espérance est la principale vertu, l'une des vertus théologales. Le chrétien ne se résigne sur la terre que parce que cette résignation doit lui gagner la félicité céleste et le garantir contre les souffrances éternelles. La morale chrétienne,

1. Ces indications ne préjugent en rien la question de l'existence historique de Jésus.

comme la morale des cultes antiques de mystères, est un placement sur l'éternité. C'est essentiellement pour le bonheur futur que le chrétien s'astreint à la vertu.

6. LA MORALE DE KANT ET LES MORALES RELIGIEUSES

Toute cette évolution dont je viens d'indiquer à très larges traits les caractères généraux montre que la morale religieuse n'est pas une *autonomie* de la volonté, bien au contraire. Sans doute, pour les Grecs comme pour les chrétiens, l'homme est libre plus ou moins, mais ce n'est pas sa liberté qui pose la loi : ce sont les dieux qui l'ont édictée. Chez les Grecs, la loi s'impose même aux dieux comme aux hommes.

La loi morale n'a pas été constituée non plus par l'hellénisme et par le christianisme en opposition avec les lois qui régissent le reste de l'univers. Elle n'est qu'un ordre dans le grand ordre du monde; cet ordre est de même nature pour l'homme et pour le monde. Chez les Grecs, la loi morale est une partie de l'harmonie totale, un équilibre, une répartition ; elle est une loi de partage ; l'homme a sa place dans le grand tout, il ne peut en usurper une autre. Pour le chrétien, l'homme est la créature préférée de Dieu, celle qu'il a le plus complètement façonnée à son image, mais le monde tout entier célèbre la gloire de son créateur et témoigne de sa bonté et de sa sagesse infinies. La morale grecque et la morale chrétienne ne sont donc pas un *moralisme* ; elles ignorent cette prodigieuse hypertrophie de l'orgueil humain, cette insupportable prétention de s'élever infiniment au-dessus du reste de l'univers, dans une sphère à part qui n'a rien de commun avec celle du monde sublunaire.

Enfin si l'impératif est un commandement, c'est un commandement qui tend de plus en plus à être une acceptation du cœur et de la raison.

C'est parce qu'elle est bonne et juste que la bonté des dieux est respectable et doit être obéie. C'est en vue de leur bonheur que les Grecs honorent les dieux et se soumettent à leurs décrets. Si chez les chrétiens « la crainte de Dieu est le commencement de la sagesse », la fin de la sagesse est essentiellement l'espérance, la certitude d'une vie meilleure. La morale grecque et la morale chré-

tienne sont un eudémonisme. Pour les Grecs, le bonheur est réalisé ici-bas, pour les chrétiens, le bonheur n'est que différé.

L'impératif des religions grecque et chrétienne n'est donc pas sans motif ni mobile. Il doit être compris et doit être surtout aimé. C'est le point sur lequel la morale religieuse chrétienne a le plus insisté; la vertu est une foi et une espérance, elle est avant tout une charité. « Aime Dieu par-dessus toute chose et ton prochain comme toi-même. » Telle est la loi fondamentale. Pour Kant l'amour de Dieu et celui du prochain, il nous l'a dit en propres termes, ne font pas partie de la morale. La conformité kantienne à la loi, même avec l'intention de s'y conformer, ne peut être qu'une sorte de *légalisme* pour le christianisme. Sans amour l'homme ne peut gagner le royaume des cieux. De même chez les Grecs, sans la justice et sans la bienveillance, il ne peut trouver ici-bas le bonheur. Kant n'est donc pas plus chrétien qu'il n'est païen dans la tradition religieuse. Sa morale reste en dehors de cette tradition. Ce sont sans doute les croyances de son enfance qui ont produit en lui cette extraordinaire raison pratique, qui n'a de raison que le nom; mais il en a retranché tous les éléments proprement religieux, pour n'en restaurer, à la fin de sa doctrine, qu'une véritable caricature.

CHAPITRE II

LA MORALE DE KANT ET LA MORALE RATIONNELLE GRECQUE

1. L'idée de science. — 2. Kant et la morale rationnelle grecque. — 3. Kant et le stoïcisme, Kant et le cornélisme.

Si la morale de Kant n'est pas dans la tradition des religions, elle n'appartient pas non plus au courant de la morale rationnelle, hellénique et judéo-chrétienne; elle n'est même à aucun titre et à aucun degré une morale rationnelle quelconque.

1. L'IDÉE DE SCIENCE

En même temps que l'idée religieuse, mais beaucoup plus lentement, parce qu'il y faut beaucoup plus d'efforts, l'idée de science s'est dégagée de la mentalité magico-mystique des primitifs.

En maniant des outils, en fabriquant des objets pour un usage déterminé, l'homme, malgré la pente qui l'entraîne à se représenter les choses à son image, saisit des distinctions, forme des idées de classes, observe des rapports qui ne dépendent pas de sa fantaisie; il en arrive à voir que les choses ne se passent pas comme le figurent les rites et qu'elles n'agissent pas à la façon des esprits. S'il s'en était tenu aux rêves magico-religieux et religieux, il n'aurait jamais rien fait. Or, dès l'époque la plus reculée, il tue réellement les animaux et bientôt il les domestique, il cultive les plantes, il retire le métal des minerais, il fabrique des objets pour les buts qu'il se propose. Ces actions, quelles que soient les représentations qui les accompagnent, réussissent; donc, consciemment ou non, l'homme saisit des rapports vrais et s'y soumet. L'existence de

la technique, qui remonte jusqu'à l'âge paléolithique, montre qu'il existe dans la pensée la plus primitive des traces d'esprit scientifique.

Mais il y a autre chose. Dans la masse des explications enfantines et confuses, par lesquelles l'homme se représente au moyen de mythes le cours de la nature, il y a des rudiments d'observation, des idées générales exactes et des rapports entre ces idées qui correspondent à la réalité : le jour et la nuit, leur succession, la marche du soleil, le rapport des semailles à la récolte, du rapprochement sexuel à l'enfantement, des outils aux objets, etc... Sans doute l'homme a été prodigieusement raisonneur avant de devenir raisonnable ; mais, dans la prolixité de ses faux raisonnements, il s'en est trouvé quelques-uns qui répondaient aux relations véritables des choses et, peu à peu, certaines idées générales plus vraies, certains types de raisonnements moins grossiers ont fini par prédominer. Ces éléments se retrouvent dans toutes les mythologies, parce qu'ils sont vrais. Le vrai finit par pénétrer l'imagination de l'homme.

La technique et le mythe, l'une en forçant l'homme à distinguer ce qui est de ce qui n'est pas, l'autre en créant des notions générales qui le secondent dans son action, ont dégagé en lui l'esprit scientifique.

La technique en se développant a produit les grands travaux de l'industrie babylonienne, égyptienne et hindoue. Les vieux ingénieurs et les vieux architectes de la Chaldée, de l'Égypte et de l'Inde n'étaient pas des savants au sens actuel du mot. Ils ne connaissaient ni la théorie de leurs machines, ni les rapports de surface, de volume, de poids, de cohésion et de résistance qui existent entre les différents éléments de leurs édifices. Néanmoins, la numération s'est déjà formée et même la numération décimale ; certains rapports sont connus, comme les rapports des longueurs des côtés du triangle rectangle ; d'autres rapports plus complexes, comme celui du volume au produit de la hauteur par la base de la pyramide, sont définis avec une certaine approximation, qui suffit dans la pratique ; ce dernier rapport est faux, mais l'idée de rapport existe, et c'est déjà beaucoup.

D'autre part, l'observation de la nature fait des progrès. L'homme se détachant de plus en plus de lui-même, se soumettant davantage aux choses, arrive à créer des calendriers, inexacts sans doute,

mais non sans fondement; il calcule tant bien que mal la durée qui s'est écoulée entre les phénomènes astronomiques et parvient empiriquement à prévoir le retour d'événements très éloignés comme les éclipses. L'idée de rapport s'affermit ainsi, par cette autre voie, dans son esprit. Il se rend compte qu'en présentant du feu, en sacrifiant des victimes au soleil, il n'entretient pas l'astre du jour, que ses invocations sont sans action sur le vent et la pluie, que la marche des astres et le cours de la nature sont indépendants de sa volonté et qu'il existe dans les choses des rapports de succession régulière, qu'il ne peut qu'enregistrer.

Mais l'homme n'est pas encore arrivé au désintéressement complet. Ce n'est encore que pour la pratique qu'il agit; il est, au point de vue scientifique, *homo faber* avant de devenir *homo sapiens*; il ne considère pas encore les choses en elles-mêmes, indépendamment de toute fin, de tout désir du résultat à obtenir. Il ne se préoccupe, par exemple, que des triangles particuliers qu'il rencontre dans sa technique et non du triangle en général, ni des relations qui existent entre les éléments du triangle en dehors de toute fin particulière.

C'est dans la Grèce du vi^e^ et du ve siècles que s'est produit le grand mouvement qui dégage définitivement l'idée de science, qui pose les fondements éternels de la géométrie, de l'astronomie, de la physique générale et même de la biologie. Les Grecs découvrent l'idée de loi, de lois générales ne dépendant pas des hommes, l'idée de relations qui unissent d'une façon nécessaire les phénomènes entre eux, sans l'intervention de la volonté humaine ni de volontés invisibles. Sur le modèle que les sciences mathématiques et les premières données de la physique leur ont fourni, ils cherchent à expliquer le monde tout entier, indépendamment de toute théologie, au moyen des éléments qu'ils observent et des lois qu'ils découvrent. L'école géométrique pythagoricienne et éléate et l'école physique de l'Ionie parviennent, sous sa forme achevée, à la notion à la fois expérimentale et logique de la science.

Mais la satisfaction que les définitions et les raisonnements rigoureux des mathématiques apportent à la raison l'a entraînée trop loin et, d'autre part, la réintroduction dans la connaissance de certaines préoccupations dont l'origine est religieuse : la spéculation théologique, a fait sortir la raison de la voie qui maintient le

contact nécessaire entre la logique et l'expérience. Platon et Aristote, malgré les distinctions profondes que l'esprit scientifique leur a fait découvrir, orientent la connaissance dans une voie qui fut pour longtemps funeste à la science. Sans doute l'observation ne perd pas tous ses droits. Lorsque Aristote ouvre un œuf pour étudier le développement de l'embryon et que les disciples d'Hippocrate étudient la répartition des humeurs dans l'organisme, ils restent fidèles à la méthode des vieux Ioniens. Archimède fut un géomètre, un astronome et surtout un physicien de premier ordre, Galien un grand anatomiste; la science et la médecine alexandrines ne sont pas négligeables. Mais l'expérimentation ne prend pas un développement méthodique, la science ne s'organise pas; et à partir du IIIe siècle de notre ère les spéculations l'emportent définitivement, il y a une chute brusque dans l'évolution scientifique, la science s'éclipse complètement. En dépit de quelques tentatives de renaissance au XIIIe siècle, la métaphysique théologique règne en maîtresse sur tout le moyen âge et il faut attendre jusqu'à la fin du XVIe siècle, jusqu'à Copernic, à Galilée et à Harvey pour qu'un juste équilibre entre la logique et l'expérience rétablisse de nouveau dans l'humanité la notion véritable de la science.

2. KANT ET LA MORALE RATIONNELLE GRECQUE

Si j'ai tenu à retracer dans sa très vaste généralité l'évolution de l'esprit scientifique, c'est que le développement dans la Grèce ancienne de la morale rationnelle est exactement parallèle et renferme des éléments identiques. Comme les fondements de la science, les vieux Hellènes ont, en effet, posé les fondements de la morale rationnelle. Ils ont conçu les premiers que la morale a des bases indépendantes de toute théologie et qu'elle ne repose pas cependant exclusivement sur l'instinct et sur la coutume. Ils ont pensé (et c'est une variation considérable dans l'évolution humaine) que, par l'observation attentive et méthodique de la nature, de ses rapports avec le reste du monde, de la constitution physiologique et psychologique de l'homme, des relations qui unissent et opposent les hommes entre eux dans la société, il était possible de se faire une conception de ce qu'est l'humanité à l'égard du reste du monde

et, en même temps, des fins qu'il convient de se proposer pour réaliser le plus complètement cette notion d'humanité.

Leur religion qui, dans ses caractères généraux, était profondément pénétrée de bon sens et de raison, qui n'était pas formée sur le type d'une religion autoritaire, dont le clergé, sauf quelques cas spéciaux, n'était pas une caste fermée et dont les conceptions n'ont jamais été des dogmes, les y a grandement aidés. Je croirais volontiers que, si c'est sur le sol maigre et ingrat des montagnes de l'Hellade que la morale rationnelle est née plutôt qu'en tout autre point de l'univers, c'est parce que le développement religieux auquel la cité grecque était parvenue, loin d'être un obstacle à la pensée scientifique, y a plutôt contribué. La science et la religion, malgré certains conflits tout accidentels qui étaient essentiellement des conflits politiques particuliers, ne se sont pas opposées dans la Grèce; elles ont eu une évolution parallèle, elles ont convergé vers un idéal commun.

Nous trouvons, en effet, à la base de la morale rationnelle des Grecs les idées essentielles de leur religion.

Les dieux helléniques avaient imprimé à la matière chaotique la forme vivante et harmonieuse qui en fait une matière organisée. La morale hellénique est une expression de la même idée. Elle est essentiellement une organisation des données confuses de la conscience humaine. La loi des dieux était une loi de répartition, d'harmonie, qui régissait l'univers, qui établissait un ordre, une hiérarchie, qui mettait chaque chose à sa place, attribuant à chacun son domaine. La morale grecque est essentiellement la morale de l'équilibre : équilibre des tendances dans l'homme, tendances affectives, tendances actives, tendances raisonnables; équilibre des fonctions dans la société, où les diverses classes de citoyens sont coordonnées entre elles, où l'influence politique est également répartie; équilibre de l'humanité et des forces universelles, du monde sensible dont l'humanité dépend et du monde des dieux, qui n'est qu'une image idéalisée du monde des hommes et qui est soumis à des lois analogues. Rien n'est plus opposé à la conception kantienne de l'homme et de ses rapports avec l'univers.

On ne trouve pas non plus dans la morale grecque la distinction d'une raison théorique et d'une raison pratique, dont l'une aurait le pouvoir de démontrer ce que l'autre est incapable d'établir. Il

n'y a qu'une raison dans l'homme pour les Grecs et cette raison est commune aux hommes et aux dieux. Dans la philosophie la plus religieuse parmi les philosophies helléniques, la philosophie platonicienne, les idées des hommes sont un reflet, une expression imparfaite des idées éternelles; ce sont ces idées éternelles qui ont servi de modèle au démiurge et aux dieux intermédiaires pour organiser la matière. Mais la morale de Platon est complètement indépendante de ses idées religieuses. L'immortalité de l'âme, l'existence des idées éternelles et du démiurge n'y tiennent aucune place. Platon expose sa théorie du souverain bien sans faire la moindre allusion à ses conceptions religieuses et même à ses conceptions métaphysiques; il n'a pas commis le cercle vicieux qui consiste à prouver l'existence de l'âme par la morale, pour fournir ensuite à cette morale l'aide et l'appui de l'immortalité, considérée comme la satisfaction d'un besoin moral nécessaire. Il ne fait pas appel non plus à un fait premier, inexplicable, de la raison qui s'imposerait *a priori*, comme une loi nécessaire et universelle; il ne procède pas d'une façon abstraite et toute dialectique, malgré certaines apparences. Pour lui la pensée n'est possible que dans des conditions déterminées qui sont liées à la nature. Sa méthode est d'abord psychologique, puis sociale.

Pour définir la vertu ou les vertus de l'homme, Platon cherche, en effet, à connaître sa nature et les fonctions qui lui sont propres. C'est, comme nous l'avons vu, une idée foncièrement hellénique que chaque être a une fonction, une vertu qui lui est particulière, οἰκεία ἀρετή. La fonction propre de l'homme est pour Platon dans l'harmonie entre trois groupes de tendances: celles qui procèdent de l'instinct, les désirs et les besoins des sens; celles qui viennent du cœur, la colère et le courage, les aspirations généreuses; celles enfin qu'apporte à l'homme la raison, centre, organe pondérateur et directeur, qui coordonne toutes les tendances, comme le cocher sur son char tient de sa main vigoureuse et habile, pour les maintenir en accord, les deux coursiers fougueux, le coursier blanc et le coursier noir, qui, sans sa direction, entraîneraient l'attelage à l'abîme. La raison (la raison toute entière et non cette caricature de raison atrophiée qu'est la *raison pratique*) réalise dans l'homme l'accord et l'harmonie de toutes les fonctions, aucune ne lui est sacrifiée. On voit combien nous sommes loin de Kant et du kantisme.

Mais l'homme est un être essentiellement social. Il n'a de réalité que dans et par la cité, et la cité n'est autre chose qu'une image plus grande de lui-même, où il peut reconnaître et lire plus clairement encore ses caractères essentiels et l'idéal qu'il poursuit. Aux trois fonctions primordiales de la psychologie correspondent dans la cité trois classes essentielles : les artisans qui la nourrissent, les guerriers qui la défendent et les magistrats qui la gouvernent. L'État, comme l'homme, n'est moral que s'il est bien ordonné ; dans l'homme, l'ordre résulte de l'accomplissement par chaque fonction du rôle qui lui est dévolu ; l'harmonie dans l'État, dans chaque groupe de citoyens, est dans la réalisation des fins qui leur appartiennent en propre. « Le gouvernement populaire, disait déjà Hérodote, au ve siècle, porte le plus beau nom : celui d'*isonomie* », de juste répartition.

A ces trois classes de fonctions et à ces trois classes de citoyens répondent les trois grandes vertus qui sont les vertus théologales de la morale hellénique : la tempérance, le courage et la justice.

Ainsi le contenu et les fondements de la morale platonicienne, comme ceux des morales d'Aristote, d'Épicure et de Zénon, qui ne diffèrent pas entre elles sur les principes essentiels, s'opposent radicalement à la morale de Kant.

La méthode en est également toute opposée. C'est un heureux mélange de la pensée logique, qui détermine les idées générales, et de la pensée empirique, qui, par son contact étroit avec la pensée logique, fournit aux concepts leur matière et leur réalité. Platon et tous les philosophes grecs n'ont jamais imaginé que la pensée pût se développer suivant des formes indépendantes, sans être étroitement associée à la nature dont elle n'est qu'un produit. Cette démarche est essentiellement celle de la pensée scientifique, dont, comme je l'ai indiqué, les deux pôles sont bien l'expérience et la logique, et qui n'est vraiment scientifique que par une association intime entre ces deux tendances fondamentales de l'esprit humain. La méthode de la morale grecque, essentiellement rationnelle et empirique, ne fait à aucun moment appel à des croyances religieuses ; quoique les constructions métaphysiques, élaborées par plusieurs grands philosophes moralistes de la Grèce, aient été pour eux des réalités et non des hypothèses, elles n'ont jamais fourni à leur morale ses éléments ni ses fondements, elles n'ont

jamais été qu'un couronnement de l'édifice, comme les grands frontons de leurs temples lumineux et si bien équilibrés.

Le dualisme en est aussi complètement absent ; rien ne répugne plus à la pensée et à la morale grecques que le dualisme[1]. Cette morale est un pluralisme, un équilibre, où les fonctions supérieures de l'homme n'abolissent pas ses fonctions inférieures, mais les coordonnent. Les anciens n'auraient jamais compris qu'on éliminât du principe de la morale ce qui en est la matière : les tendances, les désirs, les sentiments généreux, et encore moins les idées de la raison, qui sont pour eux les fins les plus élevées de l'homme. Les deux coursiers de Platon sont des coursiers fougueux ; il ne songe pas, pour les maîtriser plus facilement, à leur injecter un anesthésique, ni pour simplifier la tâche du conducteur à abattre l'un au profit de l'autre. La force, l'habileté, l'honneur même du cocher sont dans l'accord qu'il réalise, et la beauté de l'attelage est dans son intégrité et dans son harmonie. Il n'y a pas d'idées plus opposées au dualisme kantien.

Enfin si la direction qu'imprime la raison est, d'une certaine manière, un impératif, elle l'est dans un sens tout différent de celui de Kant.

D'abord ce n'est pas un impératif catégorique, un impératif *a priori*. Si la raison commande, c'est parce qu'il est de la nature de l'homme que la raison commande en lui ; c'est un fait dérivé. Elle ne commande d'ailleurs qu'en vue de son bonheur même. L'identité de la vertu et du bonheur est, en effet, un dogme fondamental, si je puis dire, de la morale hellénique. Il s'agit essentiellement pour elle de prouver, de démontrer que le juste, quelles que soient les infortunes qui l'accablent, est encore plus heureux que l'homme injuste et que la seule méthode, pour se mettre à l'abri des malheurs inséparables de la condition humaine et d'assurer à l'homme dans l'ensemble le maximum de bonheur, est

1. Toute opposition de concepts, comme par exemple celle de la lumière et des ténèbres chez Parménide, de l'amour et de la haine chez Empédocle n'est pas un dualisme. Le dualisme repose psychologiquement sur une dissociation affective, qui substitue l'opposition à l'équilibre ; intellectuellement c'est une systématisation qui traduit ce déséquilibre. La théologie mazdéenne est le type accompli du dualisme ; par l'intermédiaire de l'orphisme, elle paraît avoir contaminé la philosophie de Platon et celle d'Aristote, mais ce dualisme n'y est pas profond et est resté complètement étranger à leur morale. Voir plus haut, p. 26, note 1.

la vertu. C'est encore sur l'observation psychologique et sociale et sur la raison qu'est fondée cette démonstration, dont les philosophes grecs ne se sont dissimulé aucune des difficultés et qui confère à leur morale son attrait, sa force et son efficacité.

Socrate, Platon, Aristote, les stoïciens comme les épicuriens, quelles que soient leurs divergences, s'attachent à montrer en effet que l'esclave de ses instincts et de ses penchants irréfléchis, qui n'a pas fait l'ordre et l'unité en lui-même, qui ne respecte pas la loi de répartition des fonctions psychologiques et des rapports sociaux, peut, à certains moments, éprouver des jouissances aiguës, mais que ces joies sont instables, incertaines, et que loin de lui procurer le bonheur véritable, elles ne font que l'en écarter sans cesse davantage, en le précipitant dans le désordre et l'incohérence des besoins contraires et jamais satisfaits. Le bonheur que ces morales garantissent à l'homme n'est pas une félicité infinie et sublime, qui ne peut être atteinte que dans un autre monde. En l'éclairant sur ce qui lui est possible d'obtenir, elles l'affranchissent des désirs excessifs et des déceptions déprimantes ; elles le préparent à supporter d'une âme égale les infortunes inévitables attachées à son sort et lui garantissent tout le bonheur solide et sûr qu'il peut attendre de la vie.

L'idée première qui est la base de cette démonstration, c'est que le bonheur stable, le bonheur raisonnable, ne peut résulter que de l'exercice bien équilibré et harmonieux des fonctions qui sont propres à chaque être et à leur complet développement. Paralysez l'une de ces fonctions, laissez-la dépasser ses limites naturelles, faites-la empiéter sans mesure sur d'autres fonctions, supprimez cet équilibre qui est le propre de la nature humaine comme de toute nature, et vous condamnez l'homme au désordre, vous le conduisez nécessairement à la peine.

Si l'impératif de la morale antique n'est pas un impératif catégorique, puisqu'il repose sur des idées et des sentiments, il n'est même pas en réalité un impératif au sens exact du mot. Il importe ici de faire attention ; car, depuis Kant, comme je le montrerai, l'idée d'obligation morale a subi d'étranges vicissitudes et, en perdant le sens précis qu'elle a toujours eu dans la tradition antique et chrétienne, elle s'est embarrassée dans les plus inextricables difficultés.

La vertu antique s'impose par son attrait, par sa beauté, par son utilité ; c'est pourquoi elle a été et est encore, pour ceux qui la pratiquent, très solide et très efficace. En ce sens elle est un *optatif* et non un impératif, un conseil et non un ordre. Elle s'impose d'autre part comme une sorte de *nécessité* ; c'est la nature même de l'âme humaine, la nature des relations d'homme à homme, qui veulent de toute nécessité que l'homme s'astreigne à certaines règles ; s'il s'en abstient, il sortira de la condition d'homme et la souffrance, le déséquilibre, avec tous les maux qui en sont la conséquence, s'ensuivront inévitablement.

Cela ne veut pas dire que la vertu exclut toute contrainte ; mais la contrainte n'est qu'une conséquence ; elle ne s'exerce pas de la vertu sur la volonté, elle s'exerce de la volonté sur les tendances, qui, tout en étant légitimes, doivent être disciplinées pour ne pas contredire la vertu et s'opposer au vrai bonheur. La maîtrise de soi, tant prônée par la morale grecque et qui est un de ses articles fondamentaux, exige l'attention et l'effort, souvent même un grand déploiement d'énergie, pour maintenir les penchants dans les lignes qui leur ont été tracées par la raison. Mais ce n'est pas en vertu d'une contrainte que le bien même est accepté, c'est parce qu'il est le bien, et il ne peut être accepté comme tel que par assentiment et par attrait.

Ces conceptions sont extrêmement claires, et, comme nous le verrons, elles n'ont jamais été abandonnées ni modifiées par aucun philosophe jusqu'à Kant : 1° les dieux *commandent* ; 2° le bien, identique au véritable bonheur, qui est le fondement de la vertu, agit par l'*assentiment* de la raison et de la volonté qui se portent naturellement, de leur mouvement propre, vers le meilleur ; 3° une fois le bien ainsi reconnu, il en résulte des conséquences nécessaires que la raison discerne, et l'action de la volonté consiste à *contraindre* et à discipliner les tendances qui s'y opposent.

Le bien n'est donc *en lui-même* ni obligatoire, ni commandé dans la morale rationnelle antique ; il est ou évident, c'est-à-dire nécessaire, ou aimable par excellence. Une fois accepté par l'esprit et la volonté, il oriente l'activité par les conséquences qu'il implique et, lorsque les tendances naturelles sortent de cette orientation, la volonté doit s'y opposer, si elle ne veut pas se mettre en contradiction avec elle-même.

Il n'y a pas là d'autres notions que celles de *nécessité,* d'*amour* ou d'*attrait,* de *discipline,* de *contrainte* exercée par la volonté sur le désordre des instincts. Quant au *commandement* proprement dit, il ne peut être que l'ordre émanant de personnes supérieures qui ont autorité, l'ordre des dieux ; il n'a pas de place dans la morale rationnelle.

3. KANTISME ET STOÏCISME. KANTISME ET CORNÉLISME.

Avant de quitter les rapports de la morale grecque avec celle de Kant, il importe de dire quelques mots d'une autre confusion qui a été faite : on a voulu rapprocher le kantisme du stoïcisme ; on a même prétendu que le kantisme était en morale un néo-stoïcisme.

Il y a bien en effet entre eux quelques analogies : le stoïcisme est une doctrine de la liberté, le kantisme est une doctrine de l'autonomie de la volonté ; la sagesse stoïcienne comporte une tension de la volonté, la vertu de Kant est une conquête de la volonté sur les penchants naturels. Mais ces ressemblances sont purement extérieures et fortuites et le rapprochement est artificiel.

D'abord l'idée kantienne de la liberté, qui en fait une réalité transcendante, agissant en tant que noumène dans un monde radicalement étranger et opposé à celui de la nature, est absolument contraire à la conception stoïcienne, où le principe qui meut toute chose est unique.

C'est pourquoi, si la volonté stoïcienne est une tension, elle n'est pas une tension contre nature. Le stoïcisme est essentiellement un naturalisme ; la vertu est pour lui conforme et identique à la nature, elle n'en est qu'un développement ; la nature de l'homme n'est qu'un fragment de la nature universelle, sa raison n'est qu'une transformation de l'impulsion première. En suivant la raison, le stoïcien obéit à la tendance propre à la nature même de l'homme et non à une nature transcendante.

En outre, et par voie de conséquence, le stoïcien est heureux de suivre la raison. Le problème de la morale stoïcienne, comme celui de toutes les autres morales grecques, n'est toujours que le problème du bonheur. En disciplinant ses passions, le sage ne croit pas faire un sacrifice ; il croit au contraire que par la maîtrise de soi, par l'αὐτάρκεια, il réalise en lui le maximum des conditions du

bonheur. Il en résulte que la sagesse n'est pas une obligation au sens kantien, mais un assentiment à ce qui est désirable par excellence.

Ces quelques indications[1] suffisent à montrer que le stoïcisme est beaucoup plus près de l'aristotélisme, et même de l'épicurisme, qu'il ne l'est du kantisme ; il reste entièrement dans la tradition antique.

On rapproche aussi quelquefois la vertu cornélienne de la vertu de Kant. L'erreur n'est pas moindre. Le devoir de Corneille est une matière et non une forme. L'honneur qui l'emporte sur l'amour dans l'âme du Cid et dans celle de Chimène, n'est ni sans motif ni sans mobile ; c'est au contraire un mélange très plein et très solide d'idées et de sentiments. Les idées sont celles qui constituent la notion de l'honneur pour un chevalier du roi d'Aragon et de Louis XIII ; les sentiments sont : la fierté, le sentiment de supériorité, l'amour de la vengeance, le sentiment social propre à la chevalerie. L'amour, l'amour sensuel même, n'est pas pour cela rejeté hors de la morale, il n'est que subordonné à l'idée et aux sentiments chevaleresques. Il n'en est pas autrement dans *Horace*. Ce qui domine dans l'âme d'Horace et dans celle de Curiace, ce n'est pas l'idée d'une loi universelle ou particulière, c'est l'amour de la patrie, c'est aussi le sentiment de l'honneur et de la fierté, qui l'emportent sur le sentiment de la famille et sur celui de l'amour.

Le sort, qui de l'honneur nous ouvre la barrière,
Offre à notre constance une illustre matière ;
Il épuise sa force à former un malheur,
Pour mieux se mesurer avec notre valeur ;
Et comme il voit en nous des âmes peu communes,
Hors l'ordre commun il nous fait des fortunes[2].

Ceci est proprement stoïcien. Lorsque Curiace, dont la vertu fait une place à des sentiments moins contenus que ceux d'Horace,

1. On trouvera des développements intéressants sur cette opposition du kantisme et du stoïcisme dans A. Cresson, *La morale de Kant*, Paris, Alcan, 1904, p. 171-179.
2. *Horace*, acte II, scène III.

admire cet âpre stoïcisme de son rival mais se refuse à l'imiter, Horace lui répond :

> Non, non, n'embrassez pas la vertu par contrainte[1].

Son amour pour la patrie est un sentiment vivace, ardent et généreux, c'est pourquoi il est si fort et si efficace. Ce n'est pas pour cela une simple impulsion ; la fortune de Rome représente pour Horace un ensemble d'intérêts qu'il met au-dessus de tout autre intérêt ; mais il s'agit toujours d'un intérêt public et non de l'idée abstraite de loi. La vertu de Corneille est donc une hiérarchie de tendances et d'intérêts comme la vertu antique.

1. *Ibid.*

CHAPITRE III

LA MORALE DE KANT ET LA MORALE CLASSIQUE

1. La morale théologique chrétienne. — 2. L'épicurisme, l'utilitarisme et l'évolutionnisme. — 3. La morale de Kant et les grands systèmes idéalistes du XVII[e] et du XVIII[e] siècles — Dualisme de la forme et de la matière — Dualisme de la raison pratique et de la raison théorique — Dualisme de l'homme et de l'univers — Dualisme de la vertu et du bonheur — L'obligation morale.

1. LA MORALE THÉOLOGIQUE CHRÉTIENNE

La morale théologique chrétienne est à la fois une morale religieuse et une morale rationnelle, en ce sens qu'elle repose sur un système de conceptions intellectuelles, sans que cependant ce système soit considéré comme suffisant ; il réclame en effet comme complément la grâce divine, afin d'acquérir la certitude absolue qui lui manque dans la conception religieuse.

Ce système se présente d'une façon très générale sous deux grandes formes : la forme la plus intellectuelle et rationnelle, qui est celle de l'orthodoxie catholique romaine, et celle où la part de la raison est la plus réduite en faveur de l'action divine : la foi de l'Église réformée et des mystiques. Mais sous l'une et l'autre de ces formes, cette morale est incompatible avec le kantisme.

Elle repose, en effet, dans tous les cas, sur l'idée de Dieu, représenté comme un être personnel transcendant ou immanent, existant indépendamment de la raison et de la volonté des hommes. La loi morale n'est jamais conçue comme se suffisant à elle-même, comme une forme *a priori,* un fait premier de la raison humaine ; elle est *subordonnée,* elle est le commandement d'un dieu, d'une

personne à l'égard de personnes sur lesquelles la divinité a autorité.

Dans la morale chrétienne, Dieu est d'ailleurs un pouvoir cosmique et non pas seulement un pouvoir moral. Ce n'est pas l'existence du fait moral dans l'homme qui prouve l'existence de Dieu. Le fait moral n'est au contraire qu'un ordre conçu et imposé par Dieu comme partie intégrante de l'univers créé par lui. La morale n'est donc pas seulement *subordonnée* à Dieu, elle est un élément du grand univers dont elle est *solidaire*.

Enfin la loi morale chrétienne consiste par excellence dans l'amour de la créature pour son créateur : « Un seul Dieu tu aimeras et honoreras parfaitement », « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton esprit, de toute ta force[1] », tel est le premier commandement de Dieu, celui de Jésus ; c'est le premier article du *Décalogue* promulgué par Moïse sur le mont Sinaï[2] et que Jésus est venu tout exprès rappeler aux hommes dans son entière pureté. Cet amour vient du cœur, c'est un sentiment, une inclination. Aucun chrétien ne peut admettre que l'amour, même le plus spontané, soit exclu de la morale et n'appartienne qu'à la nature sensible et animale de l'homme ainsi qu'au monde rigoureusement déterminé des phénomènes.

Il existe bien d'autres contradictions et oppositions entre la doctrine de Kant et la doctrine de la théologie chrétienne. Que le système de Kant, malgré ses origines piétistes, ne soit pas chrétien, c'est de toute évidence[3]. Je n'y aurais pas insisté, s'il ne s'était pas trouvé des admirateurs chrétiens du philosophe pour soutenir que sa doctrine n'est, au point de vue de l'église catholique romaine, « ni plus ni moins dangereuse que celle de saint Thomas[4] ». Mais ce qui est plus intéressant, c'est de montrer combien en réalité, d'un point de vue purement rationnel et naturel, la doctrine morale de l'Église est plus naturelle et plus rationnelle, plus claire et plus franche, que celle de Kant, et que, si la doctrine de Kant

1. Évangile de saint Marc, XII, 28-34.

2. *Exode*, XX, 3-6 ; *Deutéronome*, V, 4-6 : « Tu aimeras Iaveh ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta force ».

3. Ce n'est pas à dire que le dualisme kantien ne soit pas apparenté à certaines formes du dualisme chrétien : par le piétiste Spener au dualisme janséniste, calviniste, augustinien et paulinien. Ce dualisme n'est pas en tout cas identique à celui de l'orthodoxie.

4. Voir plus haut, p. 108.

est l'expression de l'esprit le plus faux qui se soit jamais manifesté elle est, en même temps, par rapport à la théologie la plus subtile, le triomphe de l'équivoque et du manque de sincérité intellectuelle.

Le christianisme, en effet, sous la forme purement religieuse comme sous la forme théologique, a toujours distingué nettement ce qui, dans l'esprit de l'homme, vient de Dieu et ce qui vient de la raison. La part directe de Dieu est plus ou moins grande, mais elle ne se confond pas dans les démarches de la pensée avec ce qui vient de l'homme; il n'y a jamais eu aucune confusion dans la théologie entre la raison et la foi.

Dans le mysticisme et dans la pure doctrine de l'Église réformée, la raison ne joue qu'un rôle restreint. Pour Luther, la foi est un effet de la grâce de Dieu. Pour Calvin, « l'assentiment que nous donnons à Dieu est au cœur plutôt qu'au cerveau et d'affection plutôt que d'intelligence[1] ». Ce sont des formes du fidéisme, condamné définitivement par l'Église romaine au Concile du Vatican : « Si quelqu'un dit que Dieu unique et véritable, notre créateur et maître, ne peut être connu avec certitude par les lumières naturelles de la raison humaine au moyen des choses créées, qu'il soit anathème[2]. » Ce fidéisme n'est d'ailleurs aucunement ambigu.

Mais si l'orthodoxie catholique exige l'usage de la raison, elle a toujours affirmé très nettement que cet usage ne fait que précéder la foi : *rationis usus fidem præcedit.* Saint Thomas, toute la tradition catholique, le Concile du Vatican ont toujours soutenu que la raison naturelle est incapable de conduire l'homme jusqu'à Dieu. C'est la grâce divine qui opère le passage des évidences, fournies par la raison et qui sont insuffisantes, à l'assentiment, produit en nous par l'action de Dieu[3]. Bien plus, d'après la théologie, il n'y a pas de désaccord entre la raison et la foi; car, en fin de compte, elles viennent l'une et l'autre de Dieu; la foi permet à l'homme de dépasser sa raison, mais la raison convenablement conduite opère dans le même sens que la foi.

Ces distinctions sont très claires et parfaitement logiques; toute la chrétienté en vit depuis des siècles. Il a fallu Kant pour tout

1. *Institution chrétienne,* chapitre II, livre III, p. 8.
2. Concile du Vatican, Canon II, I.
3. *Elle est un don du ciel et non de la raison, Polyeucte,* acte V, scène II.

embrouiller. La loi morale, nous l'avons vu, est pour lui un fait absolu et premier de la raison, ce n'est même pas un postulat, c'est quelque chose comme une vérité mathématique absolument évidente. Dieu et la révélation n'y sont pour rien. Si Kant s'en était tenul à et aux résultats de la *Critique de la raison pure,* il eût été athée, *voilà tout.* Mais il ne veut pas être athée... tout en l'étant. Alors il pose comme un postulat de la raison pratique que le bonheur est légitime et nécessaire; cette fois, c'est un postulat, mais ce n'en est pas moins un fait de la raison. Nous n'y contredirons d'ailleurs pas. Mais il est interdit de rechercher le bonheur, c'est une conséquence logique de la loi morale, et, d'autre part, la loi morale ne donne pas le bonheur. Donc..., il y a désaccord entre l'un des postulats de la raison et la loi morale. Kant aurait pu aussi s'en tenir là. Mais il lui faut à toute force le bonheur; pour satisfaire ce besoin impérieux, qui cependant n'est pas moral, la raison pratique, la raison exclusivement morale, conclura au nom de la loi morale à la nécessité de l'existence de Dieu, en dépit de la raison pure, qui a dénié à l'homme le pouvoir et le droit de l'affirmer. Est-il possible d'imaginer un enchaînement d'idées plus absurde?

Kant en arrive ainsi à ce concept équivoque d'une réalité qui existe pratiquement et qui n'existe pas intellectuellement, en vertu d'une croyance qui n'est pas une croyance et d'une raison qui n'est pas une raison : une croyance de la raison, *ein Vernunftglaube.* C'est une grande nouveauté. Je ne reviens pas sur son absurdité et sur le désaccord qu'il y a entre ces deux raisons, désaccord qui est en opposition formelle avec la théologie chrétienne. Ce sur quoi j'insiste ici, c'est sur son caractère *équivoque.*

Il s'agit en réalité de nous amener à penser que nous croyons sans croire, parce que la croyance ne convient pas à un esprit fort, à un rationaliste, et que le véritable rationalisme répugne à la croyance. Il y a au fond de cette équivoque une sorte de respect humain et en même temps le désir de se faire illusion. Ni la doctrine catholique, ni celle de l'Église réformée n'ont connu cette circonspection, ce défaut de franchise. C'est une déviation de la raison et une déviation de la foi.

Est-ce d'ailleurs véritablement à cause de la nécessité du bonheur, comme Kant nous le dit formellement, qu'il est indis-

pensable de restaurer Dieu, ou n'est-ce pas plutôt au fond parce que Kant *voulait restaurer* Dieu qu'il a inventé son singulier raisonnement sur le bonheur? La réponse est certaine. Kant a toujours été croyant, cela ne fait pas l'ombre d'un doute ; ses biographes nous le disent formellement, sa correspondance n'en témoigne pas moins clairement[1]; son raisonnement sur l'existence pratique de Dieu n'est qu'un pseudo-raisonnement destiné à justifier une croyance. Et il me semble difficile d'admettre, si peu d'esprit critique et de psychologie qu'on lui accorde, qu'il n'en ait pas eu quelque peu conscience.

Cette dissimulation de la croyance par des raisonnements spécieux est l'une des grandes nouveautés du kantisme. Elle est très dangereuse parce qu'elle est insidieuse, parce qu'elle soustrait au contrôle de l'intelligence une région obscure de la conscience irréductible à la raison, insaisissable, échappant sans cesse à l'investigation par les formes multiples qu'elle revêt et qui se déguisent sous les apparences d'une logique subtile. Elle tient à la fois à un défaut de clarté de la pensée et à une certaine faiblesse de caractère.

2. L'ÉPICURISME, L'UTILITARISME ET L'ÉVOLUTIONNISME

Les morales philosophiques modernes sont restées fidèles jusqu'à Kant aux principes généraux de la morale antique. Elles ne sont pas des morales du devoir, mais des morales du bien et du bonheur. La conception du devoir y est toujours subordonnée à la conception du bien et le bien y est toujours ce qu'on accepte volontiers, la contrainte n'intervenant qu'à l'égard des tendances qui lui sont contraires.

Ces morales se répartissent en deux grands groupes : les morales empiriques et les morales idéalistes, plus systématiques et intellectuelles, des métaphysiciens.

On parle peu des premières. Ce sont cependant historiquement les plus importantes. Mais depuis Kant et la métaphysique allemande qu'il a inaugurée, il règne à l'égard de l'empirisme, dans notre université, un dédain qui vient moins d'une attitude véritablement philosophique que d'une attitude quasi-religieuse. La

1. Voir plus haut, p. 96 et plus bas, p. 414-415.

métaphysique allemande, dont l'influence a été si extraordinaire dans notre enseignement au XIXe siècle, a engendré une sorte de rationalisme dogmatique, qui est au fond, à mes yeux, une sorte de foi et une foi beaucoup moins rationnelle que celle du catholicisme romain. C'est cependant l'empirisme qui domine la morale rationnelle en France, du XVIe au XVIIIe siècle, et la forme antique de morale, avec laquelle il a le plus d'affinité, est l'épicurisme.

L'épicurisme, dans la Grèce ancienne, était une réaction contre les abus de la spéculation métaphysique que j'ai signalés et contre les recherches vaines et souvent purement verbales de l'absolu. Il était beaucoup moins une doctrine de la jouissance et de la volupté, comme on le représente parfois à tort, qu'une sorte de positivisme. La doctrine qui faisait dire à ses adeptes : « Avec un peu de pain et d'eau je rivalise de félicité avec Jupiter, » et « Le sage est heureux jusque dans le taureau de Phalaris », n'est pas une doctrine de la volupté sensuelle. L'épicurien était un sage, qui cherchait avant tout la sérénité intellectuelle et morale. La théorie morale de l'épicurisme, qui a été si souvent mal interprétée, était fondée sur une psychologie un peu étroite ; mais sa véritable portée était dans sa tendance rigoureusement expérimentale, qui excluait la recherche des causes finales et leur substituait les idées de temps, de succession et de causalité. « Épicure est par excellence le philosophe des choses sensibles[1]. » Il en résulte que, seul parmi les philosophies antiques, l'épicurisme niait radicalement comme absolument inaccessible à toute expérience humaine, comme dangereuse même pour le repos et la sagesse, la croyance en l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu. Ce fut à la fois la cause de son succès et celle de son déclin.

Le succès de l'épicurisme fut considérable. « Les disciples et les amis d'Épicure étaient si nombreux, dit Diogène Laerce, que des villes entières n'eussent pu les contenir[2]. » Dans le monde romain, « la multitude entraînée, nous rapporte Cicéron, se porta vers ce système de préférence à tous les autres ; non seulement la Grèce et l'Italie, mais le monde barbare fut remué par Épicure, le peuple est avec lui[3]. » C'est lui qui, de toutes les doctrines

1. M. Guyau, *La morale d'Épicure*, Paris, Alcan, p. 280.
2. *Vie des philosophes*, X, 9.
3. *Tuscul.*, IV ; *Acad.*, I, 2 ; *Lettres fam.*, XV, 19.

antiques, persista le plus longtemps ; il était encore vivant en plein IVe siècle de notre ère. Saint Augustin nous confie qu'il penchait vers l'épicurisme : « Épicure m'aurait paru devoir accepter la couronne si je n'avais cru à la vie de l'âme après la mort[1]. »

Cette négation de la vie future fut la cause de sa décadence dans un monde où les religions de mystères, fondées tout entières sur l'immortalité bienheureuse, avaient triomphé. Mais s'il fut vaincu il ne fut jamais détruit. Les mêmes causes, qui avaient favorisé son extraordinaire développement, le firent renaître dès le moyen âge. « Quand plusieurs siècles eurent épuisé l'enthousiasme pour la religion nouvelle..., on s'aperçut que l'intérêt d'ici-bas subsistait encore à côté de l'intérêt d'en haut... A mesure que les siècles avançaient, l'homme se fatiguait de plus en plus d'avoir sans repos les yeux tournés au ciel et la terre prit une plus grande part dans la pensée de tous[2]. » L'épicurisme fut alors, de nouveau, une réaction du bon sens contre les excès de la spéculation.

Dès le XIIe siècle, il existait en Italie une école épicurienne qui comptait de nombreux partisans[3]. Mais c'est surtout avec la Renaissance que l'épicurisme reprend toute sa force. Érasme, Montaigne, Rabelais, sans avoir de système moral bien défini, en sont imprégnés. Il y eut même alors un martyr de l'épicurisme dans la personne de Vanini, qui eut la langue coupée et fut brûlé vif à Toulouse, pour ses idées antiques, où se mêlaient le péripatétisme en philosophie et l'épicurisme en morale. C'est au XVIIe siècle que le système revêt une forme précise et complète avec Gassendi en France et Hobbes en Angleterre. La Rochefoucauld en donne une formule très personnelle, Molière une expression extrêmement vivante, La Mothe le Vayer (1588-1672), un moraliste un peu oublié, élève de Montaigne, concilie l'épicurisme et le stoïcisme ; Saint-Evremont (1613-1703), tout en le critiquant, est un disciple convaincu d'Épicure, il enseigne et pratique à la fois sa doctrine.

L'esprit positif de l'épicurisme domine en France au XVIIIe siècle avec La Mettrie, Helvetius, d'Holbach, Volney, d'Alembert, Saint-Lambert. C'est à lui que se rattache au point de vue moral la Révolution, dont l'idée directrice, comme celle des morales

1. *Confessions*, VI, 16.
2. M. Guyau, *ibid.*, p. 12.
3. Voir Renan, *Averroès et Averroïsme*, p. 284 ; Ozanam, *Dante*, p. 48, 2e édition.

antiques, est d'organiser le bonheur ici-bas, qui développe la vieille conception épicurienne du contrat social et affirme avec tant d'énergie l'idée, nouvelle à l'époque, de progrès, dont la première ébauche avait été tracée par le grand épicurien Lucrèce.

En Angleterre, le mouvement utilitaire, qui se rattache à l'épicurisme tout en s'en distinguant par sa recherche excessive du « confort », se poursuit avec Bentham dont l'influence fut considérable, puis au XIXe siècle avec Stuart Mill, esprit un peu étroit mais solide et bien équilibré. La conception du progrès prend enfin une forme définitive et scientifique dans l'évolutionnisme de Darwin et de Spencer.

Aujourd'hui l'évolutionnisme est devenu la science des mœurs, une science toute expérimentale, qui, malgré les tendances métaphysiques de certains protagonistes de notre école sociologique française, a infusé à la morale une vie toute nouvelle, l'a fait sortir des formes abstraites et stériles où la spéculation et la dialectique l'ont trop longtemps confinée, et l'oriente dans une voie féconde, par le seul principe vraiment vivant de toute science : l'étude directe des faits.

Je ne prétends pas que tout cela soit dans l'épicurisme ; mais c'est l'esprit de l'épicurisme qui anime cette évolution. Je ne prétends pas non plus que l'épicurisme soit toute la morale. Dans l'antiquité il était une forme assez étroite de la morale, parce qu'il était fondé sur une connaissance insuffisante de la psychologie de l'homme et de la formation des sociétés ; mais il a été chez les anciens, comme chez les modernes, une réaction très utile contre les abus de la spéculation d'un Platon, d'un Aristote, de la scolastique du moyen âge et de la métaphysique moderne ; et c'est dans son principe d'observation de la nature et de la réalité ainsi que de leur évolution, que sont les éléments d'un véritable progrès de la morale, comme de toute discipline scientifique.

Il est inutile d'insister sur l'opposition de ce grand mouvement avec le kantisme. L'épicurisme, l'utilitarisme, l'évolutionnisme, la science des mœurs, sont la négation même du kantisme, puisqu'ils cherchent le fondement de la morale dans cet empirisme contre lequel Kant n'a cessé de protester. Mais il est plus intéressant de voir comment les grands systèmes idéalistes de morale antérieurs à Kant, ceux de Descartes, de Spinoza, de Malebranche, de

Leibniz, ne sont pas moins restés fidèles à la tradition antique, qui est la tradition humaine, et comment ils achèvent de montrer que le kantisme et l'humanisme sont deux conceptions inconciliables.

3. LA MORALE DE KANT ET LES GRANDS SYSTÈMES IDÉALISTES DU XVIIe ET DU XVIIIe SIÈCLES

Il ne peut pas être question d'exposer ici, même dans leurs lignes générales, ces grandes doctrines morales, dont l'interprétation exacte n'est pas toujours sans soulever des difficultés et dont les relations avec les systèmes métaphysiques de leurs auteurs nous entraîneraient fort loin. Ce qu'il importe seulement de montrer (et il est facile de le faire sans entrer dans aucune controverse), c'est que, dans ses caractères essentiels, la morale de Kant a pris exactement le contre-pied de la tradition philosophique classique.

J'examinerai brièvement à ce point de vue, dans leurs rapports avec les grandes morales idéalistes du XVIIe et du XVIIIe siècles, les fameuses distinctions kantiennes de la forme et de la matière, de la raison pratique et de la raison théorique, de l'homme et de l'univers, de la vertu et du bonheur, et enfin la conception même de l'obligation morale.

Dualisme de la forme et de la matière.

Le principe moral, nous l'avons vu, est exclusivement pour Kant dans la forme *a priori*, universelle et nécessaire, des maximes non contradictoires, en vertu desquelles se déterminerait la volonté ; ce qu'il appelle la matière de ses maximes, motifs et mobiles, raisons et sentiments, sont pour lui indifférents au point de vue moral ; il les met tous à ce point de vue sur le même pied.

Voyons ce qu'ont enseigné à ce sujet chacune des grandes philosophies qui lui sont antérieures.

La conception de la morale dans Descartes, telle qu'il l'a exposée[1], est « d'avoir une volonté ferme et constante d'exécuter tout ce que nous jugerons être le meilleur et d'employer toute la force de notre

1. Je laisse de côté la question, trop débattue, de savoir ce qu'aurait été la morale de Descartes s'il l'avait exposée... autrement qu'il ne l'a fait.

entendement à en bien juger[1]. » Il y a donc, pour lui, deux éléments de la vertu : un jugement consistant à discerner ce qui est le meilleur et un acte de la volonté qui s'y conforme d'une façon constante.

Le meilleur ou « le souverain bien, considéré par la raison naturelle sans la lumière de la foi, n'est autre chose que la connaissance de la vérité par ses premières causes, c'est-à-dire la sagesse dont la philosophie est l'étude[2]. »

Qu'est-ce que la sagesse ? « Par la sagesse, on n'entend pas seulement la prudence dans les affaires, mais une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir, tant pour la conduite de sa vie que pour la conservation de sa santé et l'invention de tous les arts[3]. » Et Descartes nous trace un tableau du savoir humain, qui se résume pour lui en une admirable unité : à la base sont des règles pratiques et provisoires pour la conduite de la vie, « à cause que cela ne souffre point de délai », puis viennent la logique, non pas celle de l'École, qui n'est qu'une dialectique enseignant ce que l'on sait déjà, mais « celle qui apprend à bien conduire sa raison pour découvrir les vérités qu'on ignore», la métaphysique et la physique, qui nous enseignent la nature de l'univers et des corps. « En suite de quoi il est besoin aussi d'examiner en particulier la nature des plantes, celle des animaux et surtout celle de l'homme, afin qu'on soit capable par après de trouver les autres sciences qui lui sont utiles. Ainsi toute la philosophie est comme un arbre dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique et les branches, qui sortent de ce tronc, sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir : la mécanique, la médecine et la morale ; j'entends la plus haute et la plus parfaite morale, qui, présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la sagesse[4]. »

On voit à quel point la morale est subordonnée pour Descartes.

Rien de plus étranger à sa pensée que d'en faire un système de notions *a priori* et isolées du reste du monde.

Cette plus haute et parfaite morale, Descartes en a posé les

1. Lettre du 15 mai 1645 à la princesse Élisabeth, lettre V, t. I, édition in-4°.
2. Lettre-préface des *Principes de la philosophie*, § 2.
3. *Ibid.*, § 1.
4. *Ibid.*, § 18.

bases en étudiant ce que sont les *Passions de l'âme* et comment elles doivent être conduites et dirigées pour répondre à sa conception de la sagesse. A l'encontre de Kant, il n'élimine pas les passions de la morale, loin de là : « Or il est aisé à connaître, de ce qui a été dit ci-dessus, que l'utilité de toutes les passions ne consiste qu'en ce qu'elles fortifient et font durer en l'âme des pensées, lesquelles il est bon qu'elles conservent, et qui pourraient facilement sans cela être effacées. Comme aussi tout le mal qu'elles peuvent causer consiste en ce qu'elles fortifient et conservent ces pensées plus qu'il n'est besoin ; ou bien qu'elles en fortifient et conservent d'autres auxquelles il n'est pas bon de s'arrêter[1]. » Descartes a déjà la notion de l'importance de la vie affective dans le travail même de la pensée, que M. Ribot a si bien mis en évidence. Ce sont là ces idées *empiriques,* contre lesquelles Kant n'a pas assez de mépris[2].

Quant à l'amour, que Kant relègue hors de la morale et considère même comme dangereux : « Je dis que cette amour est extrêmement bonne, pour ce que, joignant à nous de vrais biens, elle nous perfectionne d'autant[3]. »

Notre grand géomètre, à qui on reproche quelquefois trop d'intellectualisme en morale, va même beaucoup plus loin : « Je dis aussi qu'elle (l'amour) ne saurait être trop grande, car tout ce que la plus excessive peut faire, c'est de nous joindre si parfaitement à ces biens (les biens de la vraie connaissance), que l'amour que nous avons particulièrement pour nous-mêmes n'y mette aucune distinction ; ce que je crois ne pouvoir jamais être mauvais : et elle est nécessairement suivie de joie, à cause qu'elle nous représente ce que nous aimons comme un bien qui nous appartient[4]. »

Et après avoir longuement étudié toutes les passions et montré comme il faut les conduire, Descartes conclut ainsi : « Nous voyons qu'*elles sont toutes bonnes de leur nature* et que nous n'avons rien à éviter que leur mauvais usage et leurs excès, contre lesquels les remèdes que j'ai expliqués pourraient suffire, si chacun avait assez de soin de les pratiquer[5]. »

1. *Les passions de l'âme,* II, 74.
2. La psychologie cartésienne était sans doute encore très imprégnée de scolastique, mais l'observation y joue déjà un très grand rôle.
3. *Ibid.*, II, 139.
4. *Ibid.*
5. *Les passions de l'âme,* III, § 211.

Par passion de l'âme, Descartes entend tous les sentiments, mais il n'élimine pas pour cela ce qu'il appelle les passions du corps, c'est-à-dire les besoins plus purement physiques ; malgré sa distinction de l'étendue et de la pensée, il ne relègue pas ces passions, au point de vue moral, dans un monde à part : « Le vrai usage de notre raison pour la conduite de la vie ne consiste qu'à examiner et considérer sans passion la valeur de toutes les perfections, *tant du corps que de l'esprit,* ... afin qu'étant ordinairement obligés de nous priver de quelques-unes pour avoir les autres, nous choisissons toujours les meilleures ; et pour ce que celles du corps sont les moindres, on peut dire généralement que sans elles il y a moyen de se rendre heureux. Toutefois je ne suis point d'opinion qu'on les doive entièrement mépriser, ni même qu'on doive s'exempter d'avoir des passions, il suffit *qu'on les rende sujettes à la raison ;* et lorsqu'on les a ainsi apprivoisées, *elles sont quelquefois d'autant plus utiles qu'elles penchent plus vers l'excès*[1]. »

On voit que Descartes reste entièrement fidèle à la tradition antique dans sa détermination de la vertu. On représente généralement sa doctrine comme très voisine du stoïcisme. Voici cependant ce qu'il nous dit de Zénon : « Il a représenté cette vertu si sévère et si ennemie de la volupté,... qu'il n'y a eu, ce me semble, que des mélancoliques ou des esprits entièrement détachés du corps qui aient pu être de ses sectateurs[2] ». Descartes s'élève au-dessus de la doctrine du juste milieu d'Aristote, il rejoint Platon et, en admettant l'excès, pourvu qu'il soit toujours dirigé, il dépasse même la morale antique dans le sens même où elle s'oppose au kantisme.

Spinoza ne voit pas les choses autrement. Il ne s'arrête même plus en morale à la distinction de l'âme et du corps, qu'il compare aux qualités occultes de l'École. La moralité est toujours pour lui la conduite des passions par la raison et le mécanisme de cette conduite consiste à faire dévier en quelque sorte la passion d'une idée fausse sur une idée vraie, de ce qu'il appelle une idée inadéquate sur une idée adéquate. « J'appelle moralité le désir de faire le bien, qui tire son origine de ce que nous vivons sous la conduite de la raison[3]. » Spinoza distingue *la passion* qui est un appétit irréfléchi

1. Lettre à la princesse Élisabeth du 1er juin 1645, VI, t. I de l'édition in-4°.
2. Lettre à la princesse Élisabeth du 15 mai 1645, V, t. I de l'édition in-4°.
3. *Éthique,* IV, proposition XXXVII, scolie I.

et *l'action* qui est un appétit dirigé par la raison. Mais la distinction n'a rien de radical, au contraire : « Il faut noter, avant tout, nous dit-il, que c'est *par un seul et même appétit* que l'homme agit et qu'il pâtit[1]. » Car l'unité de toutes les facultés de l'homme est plus profonde dans Spinoza que dans Descartes. L'homme ne fait même qu'un pour lui avec le monde, qui est constitué par une substance unique, à la fois étendue et pensée, et dont les diverses individualités ne sont que des modes. La différence essentielle entre Spinoza et Descartes, comme entre Spinoza et l'antiquité, est la rigoureuse unité de sa conception, unité qui ne se fait pas précisément par l'intelligence, par les idées pures de la raison, mais par une sorte de force centrale, une puissance de volonté, infinie en tous sens, en dehors de laquelle rien n'existe, cause efficiente de toutes choses, qui tire d'elle-même la multiplicité de ses attributs et de ses modes. Mais par là Spinoza rejoint en un sens les anciens, car chacun de ces modes a son être propre et la fin morale de l'homme est, essentiellement et avant tout, de persévérer dans son être et de le réaliser tout entier.

Malebranche est revenu à la tradition platonicienne, ou plutôt néo-platonicienne, qu'il interprète dans un esprit cartésien et en même temps très personnel. Comme Platon, il croit qu'il existe des êtres indépendants des choses et de la nature de l'homme : les idées, qui sont les êtres par excellence, les modèles éternels de toute réalité. Pour Platon ces idées étaient supérieures aux dieux et au demiurge, le premier des dieux auquel elles ont servi de modèle pour organiser le monde. Avec Plotin et saint Augustin, Malebranche incorpore les idées en Dieu et en fait les idées de son entendement ; elles sont en lui, elles sont Dieu même. Empruntant à Descartes la distinction de l'étendue et de la pensée, il constitue avec elles les attributs de Dieu. Dieu pense et Dieu est étendu. En même temps Dieu est une volonté et, en tant que volonté, il s'aime infiniment lui-même. Son intelligence consiste à connaître, sa volonté à aimer.

Notre connaissance n'est que notre participation aux idées éternelles de Dieu : c'est la fameuse théorie de la vision en Dieu. Notre volonté est l'action qu'exerce en nous la volonté de Dieu ; cette

1. *Éthique*, V, proposition IV, scolie.

volonté nous porte nécessairement vers l'amour du bien, qui est Dieu, vers l'amour de nous-mêmes, qui est la conservation de notre être, et vers l'amour de toutes les créatures, qui est la conservation des autres êtres.

Mais en même temps que nous participons à l'intelligence et à la volonté de Dieu, nous sommes des corps créés par lui. Malebranche appelle *inclination naturelle* tous les mouvements de notre âme qui viennent exclusivement de Dieu et *passions* les mouvements de l'âme, qui viennent également de Dieu, mais que l'âme ressent *à l'occasion du corps*. Les inclinations et les passions sont inséparables car elles viennent de Dieu, de même que les sens et l'imagination sont inséparables de l'entendement. « L'homme est un, quoique il soit composé de plusieurs parties... Les passions de l'âme sont des impressions de l'auteur de la nature, lesquelles nous inclinent à aimer notre corps et tout ce qui peut être utile à sa conservation, comme les inclinations naturelles sont des impressions de la nature, lesquelles nous portent principalement à l'aimer comme souverain bien et notre prochain sans rapport au corps[1]. »

Par le péché et la chute, l'homme est devenu l'esclave des passions, alors qu'auparavant il en était le maître. « L'homme avant le péché n'était point l'esclave mais le maître absolu de ses passions et il arrêtait sans peine par sa volonté l'agitation des esprits qui les causaient[2]. » Avant le péché, le corps sollicitait déjà l'homme de rechercher les choses propres à la conservation de sa vie. L'amour du corps n'est donc pas une corruption de la nature. Adam trouvait avant son péché « que les fruits sont agréables à la vue et délicats au goût ». Cette admirable économie, « si juste et si merveilleuse des sens et des passions pour la conservation du corps », est « la première institution de la nature[3] ». La chute a eu pour effet de « changer l'union de l'âme et du corps en dépendance, et de « nous détacher de Dieu ». Mais « cette chute n'a pas détruit l'ouvrage de Dieu... La grâce n'est pas contraire à la nature. L'une ne détruit pas l'autre, parce que Dieu ne combat pas contre lui-même... La volonté de Dieu qui fait l'ordre de la grâce est donc ajoutée à la

1. *Recherche de la vérité*, V, I.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*

volonté qui fait l'ordre de la nature pour la réparer et non pour la changer[1] ».

On voit que Malebranche atténue autant que possible en morale la tendance dualiste du christianisme que Kant a poussée à l'extrême. La moralité consiste pour lui dans l'union avec la grâce divine, dans l'amour de Dieu et de l'ordre qu'il a institué. Elle ne consiste pas à rejeter la nature, mais à en faire un bon usage et à rétablir ainsi l'ordre qui existait avant la chute, où l'homme était dans la dépendance exclusive de Dieu au lieu de l'être de la nature corporelle. Bien plus, si nous nous laissons entraîner par notre amour pour le corps, cet amour même n'est pas mauvais en lui-même, car tout amour ne peut procéder que de Dieu : « on ne peut aimer le mal que parce qu'on le regarde comme un bien, que par l'impression naturelle qu'on a pour le bien[2] », c'est l'amour détourné par erreur de son véritable objet. La vertu consiste donc à discerner le bien du mal, à éviter « de prendre par erreur le mal pour le bien[3] », à modérer nos passions, qui ne sont pas contraires au bien, ni en elles-mêmes ni par le sentiment qu'elles nous inspirent, mais qui favorisent nos erreurs, et à soumettre ces passions à notre volonté, de façon à faire régner en nous d'une façon habituelle et constante l'amour du bien, l'amour de Dieu.

Nous sommes ici un peu plus près de Kant qu'avec Spinoza et Descartes. Malebranche est un mystique, pour qui la fin véritable de la vie est l'union intime avec Dieu et avec l'ordre qu'il a institué. Il y a dans sa doctrine une vague analogie avec l'idée de Kant que la moralité est essentiellement dans la détermination de la volonté par une loi. Mais les divergences sont profondes. Dieu est absolument distinct et indépendant de la volonté de l'homme, quoique l'homme participe de Dieu : c'est un être existant réellement et objectivement. L'amour de l'homme pour Dieu, qui constitue l'essence même de la moralité, n'est pas une simple forme. C'est l'exercice même de l'intelligence de Dieu en nous, des idées de son entendement et de sa volonté, qui provoque nos sentiments, en tant qu'ils ne se rapportent pas exclusivement au corps. Enfin, entre les passions qui naissent en nous à l'occasion du corps et les inclina-

1. *Ibid.*
2. *Traité de morale,* I, III, 15.
3. *Ibid.*, II, IV, 4.

tions qui sont l'action directe de Dieu il n'y a pas de distinction radicale, comme celle qu'a faite Kant entre le monde des phénomènes et celui des noumènes ; les unes et les autres, ainsi que le mouvement même qui nous porte vers elles, sont l'œuvre de Dieu. La vertu consiste à les bien discerner et à maîtriser les unes, de façon à nous conformer à l'ordre établi par Dieu et à ne pas nous détourner des autres.

Le dualisme relatif de Malebranche disparaît complètement chez Leibniz. Pour Leibniz le mal, le péché, n'est qu'une imperfection, une privation, une insuffisance, qui ne viennent pas de l'homme, mais de la nécessité des choses ; car pour lui la création d'un monde parfait est une impossibilité, parce qu'elle implique contradiction. Toute créature est nécessairement imparfaite. Dieu a créé le meilleur des mondes possibles.

Ce monde est une hiérarchie d'êtres qui diffèrent infiniment peu les uns des autres et parmi lesquels Leibniz distingue trois principales étapes de la nature : les simples vivants, qui ne possèdent que la perception et l'appétition pures et simples, l'animal qui y ajoute la mémoire, et l'homme qui est doué de raison et de réflexion ; entre l'homme et Dieu, il y a une échelle de génies, qui se rapprochent indéfiniment de l'infinie perfection.

La morale a ainsi pour objet, pour fin, de s'élever dans l'échelle des êtres par le développement de la raison et de l'amour, qui sont solidaires ; car l'esprit de chaque être, de chaque monade, est le miroir de l'univers, et plus il élargit le champ de ses perceptions distinctes (développement de l'intelligence), plus il prend conscience de ses rapports avec le reste du monde (développement de l'amour).

La morale de Leibniz est une morale de la hiérarchie et de la perfection, c'est elle que Kant, après l'avoir adoptée dans sa jeunesse, combattit plus spécialement lorsqu'il eut découvert le fameux principe de la *Critique de la raison pratique*. La philosophie de Leibniz est essentiellement une philosophie de la continuité, inspirée par sa fameuse invention du calcul différentiel ; elle est l'opposé même du kantisme. Sa morale et sa philosophie forment le contraste le plus frappant avec le dualisme de la raison pure comme avec le dualisme de la raison pratique.

Ainsi donc, chez les grands philosophes modernes, comme chez

les anciens, c'est toujours le bien qui est le fondement de la moralité et l'amour du bien le fait même de la morale. Aucun d'eux n'introduit de distinction radicale entre une forme qui serait l'essence de la moralité, régnant dans un monde supra-sensible, et une matière appartenant à un autre monde, radicalement étranger au premier, le monde des phénomènes, où n'existerait, en tant que tel, aucune moralité. Tous conçoivent la moralité comme une harmonie, une hiérarchie entre les diverses fonctions de l'homme, qui l'élèvent dans l'échelle de la nature. Telle est la véritable tradition de l'humanisme et sa façon de résoudre le problème moral. Kant est bien le premier qui l'ait posé dans des termes tout différents.

Dualisme de la raison pratique et de la raison théorique.

Il résulte de ce que je viens de montrer que la dualité entre une raison pratique, qui aurait ses lumières propres, et une raison théorique, qui serait de nature et d'essence différentes, est complètement étrangère à la tradition. Kant est également sur ce point le premier à l'avoir posée.

« Par le mot penser, dit Descartes, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes ; c'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir est la même chose ici que penser [1]. » Et plus loin : « Il n'y a en nous qu'une seule âme et cette âme n'a en soi aucune diversité de partie : la même qui est sensitive est raisonnable, et tous ses appétits sont des volontés. L'erreur qu'on a commise, en lui faisant jouer divers personnages, qui sont ordinairement contraires les uns aux autres, ne vient que de ce qu'on n'a pas bien distingué ses fonctions d'avec celles du corps [2]. »

Sans doute, il existe bien, d'une part, la raison et, d'autre part, la foi. J'ai indiqué comment la théologie avait résolu cette dualité, qu'elle n'a jamais conçu comme une opposition. Il y a à cet égard

1. *Les principes de la philosophie*, I, 9.
2. *Les passions de l'âme*, I, 47. La théorie des esprits animaux et la distinction radicale de l'étendue et de la pensée dont elle procède, sont des produits de la scolastique et de la théologie ; Descartes appartient encore partiellement au moyen âge ; mais ces théories métaphysiques n'ont rien à voir ici.

à choisir entre trois partis : sacrifier l'une à l'autre, c'est celui des purs croyants et de certains philosophes rationalistes comme ceux que j'ai rattachés au grand mouvement utilitaire ; les tenir séparées chacune dans son domaine, c'est l'attitude de Descartes, de Spinoza et de la plupart des philosophes chrétiens ; Malebranche, qui est foncièrement pénétré de foi théologique et de cartésianisme, « toujours soumis à l'autorité de l'église, toujours prêt à se rendre à la raison [1] », a adopté une position un peu différente : unir la foi et la raison sans cependant jamais les confondre ; il pouvait le faire, car, fidèle à la tradition de la philosophie catholique, il n'a jamais pensé que la foi et la raison pussent s'opposer l'une à l'autre. Aussi ne les oppose-t-il jamais et cherche-t-il, au contraire, à les rapprocher dans la clarté et l'évidence. Mais il n'est pas non plus tenté de les confondre et d'appuyer les dogmes religieux sur les raisonnements de l'esprit, ni de déduire les vérités philosophiques des vérités révélées. Lorsque les dogmes sont irréductibles à la simple clarté de la raison, il recourt à l'autorité de l'Église [2] et rien n'est plus éloigné de sa pensée que de chercher à se faire illusion sur le caractère surnaturel de la foi. C'est la loyauté de l'esprit dans toute sa pureté.

La démarche de Kant, qui dissimule avec le plus grand soin sous les postulats et les raisonnements de la raison pratique la foi luthérienne qui n'a jamais cessé de l'animer, est un fait nouveau. Il a engendré comme je l'ai indiqué cette véritable maladie dont la philosophie comme la foi ont grandement souffert dans la suite : le rationalisme religieux ou la religion rationaliste. J'ai suffisamment insisté sur ce point.

Cette attitude de Kant a favorisé, en outre un autre état d'esprit, que sa métaphysique et celle du romantisme allemand, auquel elle prétend s'opposer (et qui cependant est issue de tendances analogues), ont largement contribué à répandre dans notre philosophie du XIXe siècle : le goût de l'obscurité, l'inconcevable prétention d'accorder, *en philosophie*, une supériorité, un primat, à ce qui est obscur sur ce qui est clair.

Jusqu'à cette métaphysique d'outre-Rhin, la philosophie moderne, comme la philosophie antique, n'avait cessé, en effet, de

1. Malebranche, *Entretiens métaphysiques*, XIV, in fine.
2. *Ibid.*, XIV, 13.

s'efforcer à traduire les concepts de l'esprit en idées claires et distinctes, de désarticuler en quelque sorte la pensée dans ses éléments pour les mieux comprendre, d'affirmer que cette distinction et cette clarté des idées étaient la marque de leur vérité et que tout progrès de l'esprit était lié à celui de l'évidence. « Le besoin de résoudre les idées et même les sentiments en éléments clairs et distincts, qui trouvent leurs moyens d'expression dans la langue commune, est caractéristique de la pensée française depuis ses origines », écrivait récemment M. Bergson[1]. Elle est aussi caractéristique de la philosophie d'un Démocrite, d'un Socrate, d'un Platon, d'un Aristote ; elle est caractéristique de toute philosophie.

Ce n'est que depuis la métaphysique allemande, inaugurée par Kant, qu'on trouve des penseurs pour affirmer que la profondeur est plus philosophique que la clarté, et par profondeur ils entendent quelque chose d'indéfinissable, qui plonge dans l'inconscient, dans les couches souterraines et obscures de la conscience subliminale. Que cet inconscient existe, est indéniable. C'est un des résultats les plus féconds de la psychologie moderne d'en avoir montré l'importance, même dans l'œuvre de la pensée pure. Mais ce n'est pas de cet inconscient, ainsi qu'on a osé le prétendre, que la raison tire sa véritable nature et sa valeur ; la clarté et la distinction des idées est bien, au contraire, comme tous les philosophes l'ont soutenu jusqu'à Kant, ce qui distingue la raison de l'homme de la raison plus confuse des êtres où l'inconscient submerge la conscience claire. « La perfection de l'être raisonnable, disait Leibniz, se mesure à la somme de ses perceptions distinctes[2]. » Et le progrès dans l'être comme dans la pensée consiste pour lui à passer des perceptions confuses aux perceptions distinctes. C'est à la même conclusion qu'est arrivé récemment notre grand Poincaré, chez qui le travail inconscient de la pensée avait cependant une importance exceptionnelle. Il considère que « parmi les combinaisons en très grand nombre que le moi subliminal a aveuglément formées, presque toutes sont sans intérêt et sans utilité[3] ». C'est la

1. H. Bergson, *La philosophie,* dans *La science française,* t. I, Paris, Larousse, 1915, p 31.
2. Lettre à Wolff.
3. *Science et méthode,* I, chap. III, *L'invention mathématique,* 1908, p. 58.

conscience claire qui choisit, qui développe, qui porte la pensée à son achèvement. « Les vérités mathématiques dérivent d'un petit nombre de propositions évidentes par une chaîne de raisonnements impeccables [1]. » C'est la définition de toute vérité. « Certes, dit encore notre grand mathématicien philosophe, il y a dans l'homme d'autres forces que son intelligence, personne n'a jamais été assez fou pour le nier. Ces forces aveugles, le premier venu les fait agir ou les laisse agir... Le cœur, l'instinct, peuvent guider l'intelligence, mais non la rendre inutile ; ils peuvent diriger le regard, mais non remplacer l'œil. Que le cœur soit l'ouvrier et que l'intelligence ne soit que l'instrument, on peut y consentir. Encore est-ce un instrument dont on ne peut se passer, sinon pour agir, au moins pour philosopher. C'est pour cela qu'une philosophie vraiment anti-intellectualiste est impossible. Peut-être devrons-nous conclure au « primat » de l'action ; toujours est-il que c'est notre intelligence qui conclura ainsi ; en cédant le pas à l'action, elle gardera encore la supériorité du roseau pensant. C'est là aussi un « primat » qui n'est pas à dédaigner... Par définition, pour ainsi dire, la science sera intellectualiste, ou elle ne le sera pas [2]. »

Kant, au contraire, a affirmé le primat de la raison pratique sur la raison théorique, dans le domaine même de la philosophie. Sa raison pratique a la prétention d'être une raison dont les affirmations seraient des faits premiers, comme les catégories de l'esprit, ou des postulats comme ceux des mathématiques ; elle cherche à dissimuler sa véritable nature. C'est là qu'est le fait nouveau et funeste : car cette raison n'est autre chose qu'une foi déguisée qui ne veut pas se reconnaître et s'avouer. Là est l'origine des déviations les plus caractéristiques et malheureuses de la pensée moderne, déviation de la foi et déviation de la philosophie.

Dualisme de l'homme et de l'univers.

Je ne m'arrêterai pas longtemps sur le dualisme que Kant a établi entre l'esprit de l'homme et l'univers. Seul pour lui l'homme *connaît* par les formes *a priori* de la sensibilité et de l'entendement. La raison est pour lui quelque chose de sublime,

1. *La science et l'hypothèse*, 1902, p. 1.
2. *La valeur de la science*, 1905, p. 216-217.

qui appartient en propre à l'homme sans que les germes en préexistent dans les autres êtres de la nature, à l'égard desquels il professe la plus profonde indifférence. De même l'homme seul est un être moral. La moralité est pour Kant dans la forme transcendante et nouménale de l'impératif catégorique ; les animaux en sont exclus, ils relèvent tous du monde corrompu de la nature. Kant explique quelque part que, si la vaccination soulève une question de casuistique morale, c'est parce qu'elle introduit dans l'homme des esprits animaux qui altèrent sa véritable nature[1] ! Cette absurde et insupportable prétention d'accorder à l'homme une dignité unique et prodigieuse n'est pas l'une des moindres causes de l'antipathie que provoque cette doctrine si inhumaine de l'humanité. Il n'est que trop évident qu'elle est nettement contraire à la conception de l'univers et de la nature, telle que l'ont exposée tous les grands philosophes depuis Aristote jusqu'à Leibniz ; les passages que j'ai cités suffisent à l'établir.

Mais j'ai hâte d'arriver au dualisme de la vertu et du bonheur et surtout au principe de l'obligation morale, questions cardinales de la morale depuis Kant. Son attitude est encore ici en opposition complète avec la tradition religieuse et philosophique de l'humanité civilisée. Il importe de le bien montrer.

Dualisme de la vertu et du bonheur.

On pourrait sans doute prétendre tout d'abord que Kant n'a pas tant innové sur ce point, puisqu'il a reconnu l'existence du souverain bien, dont l'un des éléments est le bonheur conçu comme une des fins de la raison pratique. C'est une des causes du succès de la morale kantienne qu'elle a soutenu, tour à tour, le pour et le contre ; elle a fourni ainsi à tous ses apologistes, croyants ou non croyants, des arguments en faveur de leur thèse. Mais nous avons vu que, dans les quelques passages isolés où Kant a posé la recherche du souverain bien comme une fin de volonté et comme un devoir pour l'homme, il s'est mis formellement en contradiction avec ses principes[2]. Il n'est pas possible, en effet,

1. Wasianski, *Kant in seinen letzten Lebensjahren,* 1804, p. 275 de l'édition des biographies de Kant citée plus bas, p. 367, note 2 ; *Métaphysique de la vertu,* trad. Barni, p. 79.
2. Plus haut, p. 93-96.

de fonder la morale à la fois sur l'impératif catégorique et sur le souverain bien. Il faut choisir, et il n'est pas douteux que c'est le premier terme de l'alternative qui répond réellement au système de Kant. Or, ce n'est pas ainsi que la tradition philosophique s'est posé le problème moral.

Le problème moral a été, dans toutes les philosophies jusqu'à Kant, la recherche de ce qui est le meilleur pour l'homme et ce qui est le meilleur pour lui a toujours été conçu comme son véritable bonheur.

Nous avons vu que tel était l'objet même de la morale antique et du grand mouvement utilitaire, de forme plutôt épicurienne, qui a puisé directement ses principes dans la morale antique, au moyen âge et au cours des siècles suivants [1]. Épicuriens, stoïciens, platoniciens et aristotéliciens ne sont pas complètement d'accord sur ce qu'est exactement ce bonheur, qui est la fin suprême de l'homme, mais c'est ce bonheur qu'ils cherchent à définir comme la fin même de la vie. Quelles qu'aient été leurs divergences, la vertu a toujours été pour eux le bien par excellence, et le bien par excellence n'a jamais été distingué par eux du bonheur.

Et qu'on y fasse bien attention, le principe de la morale chrétienne n'est, au fond, pas différent. Sans doute ici la vertu n'est pas uniquement ce que la raison humaine nous révèle comme notre bien, il y a quelque chose de surajouté : l'obéissance aux ordres souvent incompréhensibles de Dieu. Ceci est surtout un effet du maintien dans le christianisme de la conception juive ; il est resté dans la notion du dieu chrétien quelque chose de l'arbitraire dont le terrible Iaveh se faisait gloire à l'égard de son peuple. Mais le christianisme, ainsi que je l'ai montré, a été essentiellement, dès l'origine, une économie de salut, l'un des cultes de mystères du monde gréco-oriental, c'est-à-dire une religion qui promettait à ses fidèles, dans un autre monde, la félicité, l'immortalité bienheureuse qu'ils ne trouvent pas ici bas ; c'est un grand besoin de bonheur qui a propagé le christianisme. La théologie a concilié ces deux éléments : l'élément venu du judaïsme et l'élément em-

1. Lorsque le maître de philosophie propose à M. Jourdain, dans *Le bourgeois gentilhomme* de lui enseigner la morale et que celui-ci lui demande : « Qu'est-ce qu'elle dit, cette morale ? », le maître de philosophie répond : « *Elle traite de la félicité* et enseigne aux hommes à modérer leurs passions » (Acte II, scène VI). C'était donc bien une idée courante au XVIIe siècle, comme dans tous les temps.

prunté au paganisme antique, en faisant prédominer le second. La doctrine orthodoxe ne définit pas en effet le bien par la volonté de Dieu ; elle enseigne que Dieu ne peut vouloir que ce qui est le bien, que le bien préexiste en quelque sorte à sa volonté dans son entendement, de telle sorte qu'en fin de compte, comme dans le platonisme, c'est le bien général, dont le bien propre à l'homme et son bonheur ne sont qu'une partie, qui est le principe suprême de toutes choses[1].

Cette conception n'est pas seulement propre à l'antiquité et au christianisme, elle est commune à toutes les morales. Dans les morales les plus primitives où les règles étroites et inintelligibles, l'obéissance aveugle, ont la plus grande force, c'est encore et toujours la prospérité de l'individu et celle du groupe social que les interdits et les prescriptions les plus dures ont en vue.

Les grandes philosophies idéalistes des XVIIe et XVIIIe siècles n'ont pas compris autrement le principe de la vertu ; elles n'ont jamais séparé la vertu et le bonheur.

Pour Descartes, suivre la vertu est « faire toutes les choses qu'on conçoit les meilleures[2] ». Et voici comment il se représente les rapports du bonheur et du souverain bien, qui est pour lui, comme pour les anciens, le principe de la vertu. « Je remarque premièrement, qu'il y a de la différence entre la béatitude, le souverain bien et la dernière fin ou le but auquel doivent tendre nos actions ; car la béatitude n'est pas le souverain bien, mais elle le présuppose et elle est le contentement ou la satisfaction d'esprit qui vient de ce qu'on le possède. Mais par la fin de nos actions, *on peut entendre l'un et l'autre* ; car le souverain bien est sans doute la chose que nous devons nous proposer pour but en toutes nos actions, et *le contentement d'esprit qui en revient, étant l'attrait qui fait que nous le recherchons, est aussi à bon droit nommé notre fin*[3]. »

Spinoza a été encore plus loin, s'il est possible, dans l'identification. Sa morale est essentiellement une morale du bonheur.

1. On trouvera des données intéressantes sur ces spéculations théologiques dans : E. Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Alcan, 1913, p. 58 et suiv., et dans *Bulletin de la société française de philosophie*, 19 mars 1914, *La doctrine cartésienne de la liberté et la théologie*.
2. *Les passions de l'âme*, II, 148.
3. Lettre du 15 mai 1645 à la princesse Élisabeth, V du t. I de l'édition in-4°.

Pour lui l'homme est constitué tout entier par son désir de la vie et la vie est l'épanouissement de toutes nos facultés dans l'action et dans la joie. C'est ce qu'il exprime, dans la conclusion même, la dernière proposition de l'*Éthique* : « La béatitude n'est pas le prix de la vertu (*beatitudo non est virtutis prœmium*), elle est la vertu elle-même (*sed ipsa virtus*) ; ce n'est pas parce que nous maîtrisons nos appétits sensuels que nous jouissons de cette béatitude (*nec eadem gaudemus quia libidines coercemus*), mais bien, au contraire, parce que nous jouissons d'elle que nous sommes capables de les maîtriser (*sed contra quia eadem gaudemus, ideo libidines coercere possumus*)[1]. »

Dans l'exposé de cette proposition, Spinoza nous explique, et ce sont les derniers mots de son *Éthique*, ce qui distingue le sage, c'est-à-dire l'homme vertueux, de celui qui ne l'est pas. Celui-ci est ballotté en tous sens par les causes extérieures et ne possède jamais le contentement de l'âme, il est dans une sorte d'inconscience de lui-même, de Dieu et des choses ; il est privé de la véritable réalité. Le sage, au contraire, conscient de lui-même et de l'univers, ignore le trouble intérieur et possède la plénitude de l'être dans le bonheur.

Pour Malebranche, le fondement de la morale ne peut être qu'en Dieu, conçu non plus comme identique à l'univers, ainsi que le représente Spinoza, mais comme indépendant. La vertu est, pour Malebranche, l'amour dominant et habituel de Dieu, mais cet amour est le bonheur même. Tous les devoirs envers soi-même, aussi bien que ceux que nous devons au prochain, se ramènent à cet amour. « Les devoirs que chacun se doit à soi-même, aussi bien que ceux que nous devons au prochain, peuvent se réduire en général à travailler à notre bonheur et à notre perfection : à notre perfection, qui consiste principalement dans une parfaite conformité de notre volonté avec l'ordre (établi par l'entendement de Dieu), à notre bonheur qui consiste uniquement dans la jouissance des plaisirs, j'entends de solides plaisirs et capables de contenter un esprit fait pour posséder le souverain bien[2]. » L'esprit voit clairement ceci : qu' « il faut se soumettre intérieurement à la loi divine

1. *Ethique*, V, proposition 42.
2. *Traité de morale*, II, XIV, 1.

pour être solidement heureux; cela est de la dernière évidence[1]. » Et dans la conclusion de son *Traité de morale* — ce sont ses derniers mots — il nous dit que ce qu'il a prétendu exposer, ce sont : « les principes généraux sur lesquels chacun est obligé de régler sa conduite pour arriver heureusement au lieu véritable de son repos et de ses plaisirs[2]. » *Le lieu véritable de son repos et de ses plaisirs,* c'est une formule épicurienne ! Malebranche, théologien de la congrégation de l'Oratoire, le plus métaphysicien et le plus religieux des philosophes cartésiens, promet à l'homme vertueux le bonheur ici-bas et ne distingue pas la réalisation de la vertu de celle du bonheur.

Leibniz n'a pas pensé autrement. L'idée maîtresse de sa morale est celle du développement de l'homme et de la perfection qui lui est propre; le signe de cette perfection est la joie et ce perfectionnement lui-même est le seul moyen d'atteindre sûrement la félicité. C'est toujours le même point de vue. Ce qui est spécial à Leibniz, c'est son idée de la tendance, qui est le ressort de toutes choses et fait passer chacune des monades d'un état imparfait à un état plus parfait, jusqu'à l'état le plus parfait qui puisse être atteint par chacun en ce monde, le meilleur des mondes possibles. C'est pourquoi le bonheur ne peut être pour lui un état achevé : « Notre bonheur ne consistera jamais et ne doit pas consister dans une pleine jouissance où il n'y a plus rien à désirer et qui rendrait notre esprit stupide, mais dans un progrès perpétuel à de nouveaux plaisirs et à de nouvelles perfections[3]. » Le premier stade de sa morale est le perfectionnement de soi-même; plus on se perfectionne, plus on se réjouit et ce perfectionnement même nous invite à viser plus haut. La fin la plus élevée de notre nature est l'amour des autres et celui de Dieu. Par l'amour des autres, on ajoute à sa perfection et à son bonheur, en prenant sa part de leur perfection et de leur bonheur. L'objet suprême de l'homme est l'amour de Dieu ; cet amour nous fait participer, autant qu'il est possible, à l'être suprême, qui, dans la hiérarchie de l'univers, est la limite, l'achèvement complet de la perfection et du bonheur. Les « bons », dit Leibniz, sont « ceux qui aiment et qui imitent comme il faut

1. *Ibid.*, II, XIV, 4.
2. *Ibid.*, II, XIV, 9.
3. *Principe de la nature et de la grâce*, 1714, in fine.

l'auteur de tout bien, se plaisant dans la considération de ses perfections, suivant la nature du pur amour véritable, qui fait prendre plaisir à la félicité de ceux qu'on aime. C'est ce qui fait travailler les personnes sages et vertueuses à tout ce qui paraît conforme à la volonté divine..., en reconnaissant que, si nous pouvions assez entendre l'ordre de l'univers, nous trouverions qu'il dépasse tous les souhaits les plus sages..., si nous sommes attachés comme il le faut à l'auteur du tout, ... qui doit faire tout le but de notre volonté et peut seul faire notre bonheur [1]». L'expression est plus embarrassée que celle de nos philosophes français, mais l'idée est la même. C'est sur ce mot de bonheur que se termine la *Monadologie.*

L'OBLIGATION MORALE.

La tradition humaine tout entière s'accorde donc à fonder la moralité sur le bien conçu comme identique au bonheur. Il en résulte que l'obligation morale n'est pas un impératif catégorique, un fait premier de la raison, mais un fait dérivé et qui ne joue aucun rôle dans le *principe* même de la morale. Le rapport du bien à la volonté n'a jamais été conçu par aucun philosophe comme une contrainte du bien, ni comme une obéissance aveugle de la volonté, mais essentiellement comme une adhésion de l'esprit et du cœur. Le bien est ce qu'on désire au-dessus de tout; le souverainement désirable ne peut être obligatoire. C'est bien ce que Kant a vu très nettement et c'est pour cela même qu'il a rejeté le bien comme principe moral, la morale étant essentiellement pour lui l'*obéissance,* sans motif ni mobile, à une loi impérative qui doit se suffire à elle-même et qui agit par contrainte sur la volonté.

C'est cette idée de contrainte, qui parmi les conceptions morales de Kant a eu la plus grande fortune dans les morales postérieures. C'est pratiquement la seule qui se soit maintenue dans la philosophie morale contemporaine; mais, comme je le montrerai [2], elle n'a pu l'être qu'en y introduisant des inconséquences et de véritables contradictions.

Sans doute, toutes les morales religieuses sont fondées sur l'obéis-

1. *Monadologie,* § 90.
2. Chapitre IV.

sance à une loi, censée prescrite par les puissances supérieures. C'est d'ailleurs, nous l'avons vu, de cette conception que dérive l'impératif catégorique de Kant, qui n'est autre chose que le commandement du *Décalogue* privé de son fondement : l'autorité divine. Mais ce n'est pas une conception philosophique. Aucune philosophie jusqu'à Kant ne s'est représenté ainsi le rapport de la volonté et de la loi qu'elle accepte. Spinoza, qui connaissait mieux que tout autre le caractère très impératif de la morale religieuse juive, a particulièrement bien vu en quoi cet impératif diffère du principe philosophique de la morale : « La nature, nous dit-il, n'a appris à personne qu'elle doive à Dieu quelque obéissance, *personne même ne peut arriver à cette idée par la raison,* on ne peut y arriver que par une *révélation* confirmée par des signes[1]. »

Cette obéissance à un pouvoir volontaire qui commande est le principe même de la morale religieuse sous sa forme première et Spinoza nous explique comment une religion mieux comprise et plus développée transforme ce sentiment : « Les ordres divins nous apparaissent sous le caractère d'un droit et d'une institution positives tant que nous en ignorons la cause; mais aussitôt que nous la connaissons, ces *ordres*, ce *droit* deviennent pour nous des *vérités* éternelles et *l'obéissance* devient *l'amour* de Dieu, amour qui découle de la vraie *connaissance* de Dieu aussi nécessairement que la lumière émane du soleil. La raison nous apprend donc à *aimer* Dieu, elle ne peut nous apprendre à lui *obéir* : puisque d'un côté, nous ne pouvons comprendre les commandements de Dieu comme divins, tant que nous en ignorons la cause, et que, de l'autre, la raison est incapable de nous faire concevoir Dieu comme un prince qui établit des lois[2]. » Il est impossible de s'exprimer plus clairement.

C'est exactement, dans une terminologie un peu différente, la distinction que j'ai faite entre l'obéissance religieuse à un être personnel et l'adhésion de l'esprit et du cœur à des principes naturels. Les morales religieuses elles-mêmes, lorsqu'elles se sont développées et affinées, ont fini par en venir plus ou moins au second point de vue. Ce qui restait encore d'arbitraire et de capricieux dans la volonté personnelle des dieux d'Homère et d'Hésiode

1. *Traité théologico-politique*, ch. xvi, p. 561, t. i, édition Van Vloten, in-8°.
2. *Auctoris annotationes in tract.*, XXXIV, p. 626, édition Van Vloten, in-8°.

disparaît, nous l'avons vu, de la foi religieuse dès les premiers âges de la Grèce archaïque, pour faire place à la sagesse et à la justice des dieux, conçus surtout comme des intelligences; et l'autorité incompréhensible et terrifiante du cruel Iaveh devient, dans le christianisme, une conviction qui ne force ni le cœur ni la raison, mais les persuade de la vérité et de l'excellence des décrets divins. Nous avons rappelé que, dans la théologie catholique, le bien n'est pas tel parce que Dieu le veut, mais que ce que Dieu veut ne peut être précisément que le bien. Il reste cependant toujours dans la morale religieuse quelque chose de l'arbitraire d'un prince, comme dit Spinoza; c'est l'autorité qui la caractérise. Là est le nœud de la question, car si parfaite que soit censée une volonté, si exactement conforme à la sensibilité et à l'entendement, elle possède nécessairement à leur égard quelque autonomie et devant les décrets inintelligibles issus de cette volonté, inintelligibles précisément parce que volontaires, la théologie en arrive toujours à se retrancher, à un moment donné, derrière les desseins *impénétrables* de la personne divine, qui ne sont pas entièrement réductibles à la raison humaine. L'obéissance des fidèles devient alors une confiance qui s'abandonne à l'autorité du souverain, sans chercher à comprendre ce qui dépasse la raison. Voilà ce qui est essentiellement religieux dans les morales religieuses.

Mais cette attitude n'a été celle d'aucune philosophie. Car l'objet même de la philosophie est de chercher à comprendre. Dans toute la morale philosophique traditionnelle, la loi morale s'exerce sur la volonté par évidence ou par attrait, elle persuade et convainc, mais ne commande pas. Nous venons de voir ce qu'en pense Spinoza. Pour Descartes, comme pour Spinoza et pour tous les philosophes anciens, nous avons vu que la vertu est d'exécuter « ce que nous jugeons être le meilleur ». Il en est de même pour Leibniz. C'est la raison qui discerne le meilleur et le reconnaît, la raison ne commande que par métaphore; son essence est de persuader et, lorsque la raison laisse quelque choix entre divers modes d'action, c'est finalement le sentiment qui décide; le sentiment est plus ou moins impérieux, il n'est pas non plus impératif, il incline ou nécessite. Seule une volonté extérieure est proprement impérative.

Je pourrais citer encore de nombreux textes à l'appui. Ceux que

j'ai mentionnés le prouvent déjà amplement. Mais il est intéressant de s'arrêter plus spécialement[1], parmi les grandes philosophies idéalistes, à celle dont les idées morales sont les plus voisines de la morale religieuse, à celle de Malebranche. Et, dans l'œuvre de Malebranche, je ne prendrai ni les *Méditations*, ni les *Entretiens métaphysiques*, où le sentiment d'amour mystique est le plus développé, ni la *Recherche de la vérité*, où s'affirme surtout le psychologue, le pénétrant observateur du cœur humain, mais le *Traité de morale*, le plus sévère et le plus sec de ses ouvrages, où il définit la loi morale « par la soumission à un ordre immuable ». Voyons comment le plus religieux et le plus chrétien des moralistes comprend cette soumission.

Elle est à la fois la *clarté*, que produit en nous la lumière de Dieu, et l'*attrait* qu'exerce sur nous son amour. Vision en Dieu, amour de Dieu, ce sont, nous l'avons vu, les deux modes d'action de la loi morale sur la volonté pour Malebranche : « Comprenons bien que c'est la lumière qui doit régler les mouvements de l'âme et le plaisir ceux du corps, que la lumière ne trompe jamais et qu'elle laisse l'esprit libre, *sans le pousser au bien qu'elle lui présente, afin qu'il l'aime librement et par raison*[2]. » On n'est pas plus précis, c'est par l'amour et par la raison que Dieu s'exerce en nous, et cet amour n'est ni une contrainte, ni un impératif.

« Dieu créant donc les esprits et voulant les rendre heureux, il leur imprime sans cesse l'amour du bien ;... cet amour est invincible, puisque c'est une impression puissante et continuelle de l'amour divin, et il n'est point différent de notre volonté, puisque ce n'est que par les différentes déterminations de cet amour que nous pouvons aimer tous les objets qui ont l'apparence du bien[3]. » Et le bien, nous le savons, ne diffère pas du bonheur, c'est pourquoi il est évident que nous nous y portons naturellement : « Il est bien clair que nous ne pouvons pas haïr le bien, puisqu'en voulant invinciblement être heureux, nous ne pouvons pas nous séparer de celui qui nous rend heureux.... Car Dieu nous

1. Je reprendrai la question plus à fond dans les chapitres IV et V à propos des morales criticiste et éclectique et des dernières survivances de l'obligation morale dans les temps modernes. Je m'en tiens ici au point de vue historique.
2. *Traité de morale*, I, XI, 15.
3. *Ibid.*, II, XI, 3.

ayant faits pour être heureux en l'aimant, il ne nous a pas donné de mouvement pour nous séparer de lui, mais pour nous unir à lui[1]. »

Voilà pour l'amour; voici maintenant pour la raison : « Aussi, quoiqu'il suffise pour être juste et agréable à Dieu que l'amour de l'ordre soit notre habitude dominante, néanmoins, pour être parfait, il faut savoir régler cet amour par la connaissance exacte de ses devoirs. On peut même dire que celui qui néglige ou méprise cette connaissance n'a nullement le cœur droit, quelque zèle qu'il sente en lui pour l'ordre. Car enfin l'ordre veut être aimé par raison et non point uniquement par l'ardeur de cet instinct, qui remplit souvent de zèle indiscret des imaginations trop vives et tous ceux qui, n'étant point accoutumés à rentrer en eux-mêmes, prennent à tous les moments les aspirations secrètes de leurs passions pour les raisons infaillibles de la vérité intérieure[2]. »

Ainsi l'amour à lui seul est confus. Il est capable d'induire en erreur, il doit être dirigé par l'exercice de la raison. « Ceux qui ont de l'esprit... sont criminels devant Dieu s'ils entreprennent quelque dessein sans le consulter, je veux dire sans consulter la raison, quelque ardent que soit le zèle qui les transporte. Car il faut s'accoutumer à discerner les réponses de la vérité intérieure, *qui éclaire l'esprit par l'évidence de ses lumières*, du langage et des secrètes aspirations des passions qui le troublent et le séduisent par des sentiments vifs et agréables, mais toujours obscurs et confus[3]. »

« L'amour de l'ordre exige trois conditions, afin qu'une action lui soit conforme : la première, qu'on examine autant qu'on est capable l'action en elle-même et les circonstances; la seconde, qu'on suspende son consentement jusqu'à ce que l'évidence l'emporte... ; la troisième, qu'on obéisse promptement, exactement et inviolablement à l'ordre connu[4]. »

C'est le principe même de Descartes : « exécuter tout ce que nous jugeons être le meilleur et employer toute la force de notre entendement à en bien juger[5]. »

1. *Ibid.*, II, IV, 5.
2. *Ibid.*, II, II, I.
3. *Ibid.*, II, I, 3.
4. *Ibid.*, II, I, 4.
5. Voir plus haut, p. 275

On voit que tous ces grands philosophes ont nettement distingué le principe en vertu duquel nous acceptons le bien, qui est une adhésion de la raison ou un attrait de la sensibilité, et celui par lequel, après avoir ainsi fait usage de notre intelligence et de notre cœur, nous imposons à nos tendances une loi et des règles afin de les conformer au bien. Le premier n'est pas un impératif, c'est, pour employer une terminologie analogue à celle de Kant, un « optatif » ou un « persuasif », le second est un impératif, mais un impératif hypothétique, conditionnel : si nous devons faire telle chose ou éviter telle autre, c'est parce que nous avons reconnu, que nous avons adopté, par raison ou par amour, un ensemble de conceptions du bien; si nous voulons ce bien, nous devons agir de telle ou telle manière. L'impératif catégorique, conçu comme un commandement qui ne repose sur aucun motif ni sur aucun mobile, qui se suffit à lui-même, est donc absolument étranger à toute la philosophie antérieure; cette philosophie s'est toujours représenté l'action du bien sur notre volonté, non pas comme un commandement, mais comme une conviction qui s'exerce dans la raison, et comme un attrait qui incline la sensibilité, l'attrait étant en lui-même subordonné au contrôle de la raison.

J'ai insisté sur ce dernier point parce que quelques-uns des philosophes, qui sont venus après Kant et qui ont voulu à toute force conserver quelque chose de son système, ont sans doute rejeté l'impératif catégorique comme forme *a priori* de la raison et restauré l'idée du bien à la place que lui avait assignée la philosophie traditionnelle, mais se sont efforcés de montrer que le bien agit sur la volonté à façon d'un commandement et d'une contrainte[1].

C'est l'un des emprunts les plus importants que la morale contemporaine a faits au kantisme. Ces emprunts sont une innovation qui est loin d'être heureuse. Qu'ils aient été opérés contre toute la tradition, c'est ce que je viens de montrer. Ils ne l'ont été qu'au prix d'inconséquences, d'obscurités et d'équivoques, c'est ce qu'il me reste à faire voir.

1. Voir chapitres IV et V.

CHAPITRE IV

LA MORALE DE KANT ET LES MORALES PHILOSOPHIQUES DU XIXe SIÈCLE

1. Évolutionnisme et morale indépendante. — 2. La morale de Renouvier. — 3. La morale éclectique — L'idée de loi morale — Le bien obligatoire — Le bien et le bonheur — La sanction morale — 4. Conclusions. — 5. La crise moderne de la philosophie morale.

1. ÉVOLUTIONNISME ET MORALE INDÉPENDANTE

La plupart des morales philosophiques du XIXe siècle sont restées complètement fidèles à la tradition antérieure et sont demeurées à l'écart du kantisme. Deux grandes tendances s'y sont surtout affirmées : l'évolutionnisme et l'indépendance à l'égard de la théologie et même de la métaphysique.

L'introduction positive de l'évolution dans la morale est le grand fait qui caractérise les temps modernes ; on peut même dire sans exagération que c'est le seul fait vraiment nouveau qui se soit produit en morale depuis l'antiquité. L'honneur en revient en première ligne à Darwin dans l'un des chapitres de son *Origine de l'homme*[1], puis à Spencer et, d'une façon un peu plus étroite, à nos positivistes : Littré, Auguste Comte et Taine. L'évolutionnisme se poursuit de nos jours dans l'école anthropologique anglaise[2] et en partie dans notre école sociologique[3]. La méthode

1. *The descent of man*, 1871, part. I, ch. IV.

2. Par exemple : E. Westermarck, *The origin and development of the moral ideas*, Londres, Macmillan, 2 vol., 1908.

3. Cette école, malgré l'usage qu'elle a su faire de la méthode génétique et expérimentale, s'est trop souvent placée en dehors de l'évolutionnisme ; elle a été orientée par son fondateur dans la voie d'une métaphysique qui ressemble beaucoup au kantisme. Il est à souhaiter qu'elle réagisse contre l'abus des systé-

de ces morales est essentiellement celle des sciences d'observation, qui cherchent, non seulement à connaître ce qui est, mais encore à prévoir ce qui sera. Elle recherche l'origine et l'évolution des notions morales qui se sont fait jour dans divers milieux, en étudiant le développement progressif des sociétés primitives et leur passage à la civilisation, telle que nous la comprenons. Elle pense en même temps pouvoir déterminer ainsi plus sûrement, plus positivement, les fins qu'une société déterminée doit se proposer, en définissant par la psychologie, l'histoire et la sociologie, les grandes directions que les notions morales ont prises dans les groupes sociaux du monde civilisé.

Cette idée d'évolution n'était pas étrangère aux morales antérieures. Avant de se figer dans certaines formules trop arrêtées de la morale platonicienne et aristotélicienne (dont la métaphysique affirmait arbitrairement la supériorité, la dignité suprême du repos sur le mouvement, de l'immobilité sur le devenir), l'antiquité avait connu avec Héraclite et Démocrite, par exemple, l'importance de l'idée de changement et cette idée avait pris une force nouvelle dans le stoïcisme et l'épicurisme. Lucrèce a même exprimé d'une façon précise l'idée d'évolution. Mais ce n'étaient encore que de simples vues de l'esprit; elles ne sont devenues vraiment fécondes que lorsqu'elles se sont appliquées directement à l'étude de la réalité.

Ces morales sont donc fondées sur des méthodes et des conceptions complètement étrangères au kantisme ; car le kantisme, bien plus encore que le platonisme et l'aristotélisme, est une philosophie de l'impersonnalité et de l'immobilité absolues.

L'indépendance à l'égard de la théologie est un second caractère de ces morales. Elles ont voulu s'affirmer en dehors de toute idée de Dieu et de l'immortalité de l'âme; certaines d'entre elles ont même cherché à se rendre indépendantes de toutes considérations trop générales sur l'origine et la fin de l'univers et de l'homme, et à faire de la morale une sorte de science particulière; c'est le sens technique de l'expression : morale indépendante. Mais elles n'excluent pas nécessairement ces considérations et ne contestent pas qu'une morale puisse s'achever par une doctrine de Dieu et

matisations abstraites et toutes subjectives et qu'elle rompe plus nettement avec les méthodes métaphysiques dont elle a subi l'influence.

de la vie future ou se rattacher à des conceptions plus vastes sur le monde; ces conceptions ne peuvent être toutefois pour elles qu'un achèvement, un couronnement: l'existence même de la morale n'en dépend pas.

Or, si l'on examine avec quelque attention les principes strictement moraux de l'antiquité et même ceux de la morale classique, on s'aperçoit que ce point de vue était bien déjà le leur. Comme je l'ai déjà dit, on peut exposer toute la morale du plus métaphysicien et du plus religieux des moralistes antiques, de Platon, sans faire le moindre appel, ni même une allusion à Dieu et à l'immortalité de l'âme, aux idées pures et au monde suprasensible. Il n'en est pas autrement dans la morale aristotélicienne, qui est complètement indépendante de la théorie du *moteur immobile*. On peut en dire autant, à plus forte raison, de la morale stoïcienne et de celle de Spinoza, qui, dans l'avant-dernière proposition de son *Éthique* a posé le principe même de l'indépendance de la morale à l'égard de toute la théologie : « Quand même nous ne saurions pas que notre âme est immortelle, la moralité et la religion et tout ce que nous avons démontré qui se rapporte à la fermeté de l'âme et à la générosité ne laisseraient pas d'être le premier objet de la vie humaine[1]. »

La morale de Descartes est absolument distincte de sa métaphysique; il en est de même de celle de Leibniz. Dans Malebranche (quoique ici la tâche soit plus délicate), il est facile, comme dans la théologie chrétienne elle-même, de faire le partage de ce qui, en morale, vient de la raison naturelle et de ce qui vient de la révélation.

Les morales modernes, qui sont restées libres de toute attache avec le kantisme, n'ont donc fait qu'accentuer cette attitude de toutes les morales philosophiques antérieures.

Kant, il est vrai, semble avoir cherché aussi à constituer sa morale d'une façon purement philosophique, par la seule raison. S'il en était vraiment ainsi, il n'aurait rien innové à ce point de vue. Mais l'innovation de la morale kantienne est, en réalité, en sens opposé. Au fond, cette morale n'a pas fait autre chose que rationaliser le piétisme, qui florissait à Kœnigsberg, et dont Kant

1. *Éthique*, V, proposition 41.

avait été nourri par sa mère et par ses premiers maîtres. Elle l'a fait de la façon la plus insidieuse, en instituant une méthode qui rompt avec la méthode traditionnelle. Son impératif catégorique, qu'elle se refuse à critiquer, n'est pas autre chose, je l'ai montré en détail, que le commandement du Dieu de la religion, j'allais dire du vieux Dieu allemand ; sa conception de la liberté, qu'elle introduit après l'avoir dissimulée sous un syllogisme, n'est, de son propre aveu, qu'une justification du *mérite* et du *démérite*, qui, tels qu'elle les a entendus, sont essentiellement des conceptions luthériennes ; son monde nouménal n'est que le monde supra-sensible du paradis chrétien et son immortalité de l'âme finit par devenir une pièce maîtresse du système, parce que ce système est incapable, à l'inverse des systèmes antiques et classiques, de garantir à l'homme un certain bonheur ici-bas. Au fond, toutes ces notions ne sont que l'introduction inavouée, dans la morale, de la révélation et de la grâce chrétiennes, mais d'une révélation très obscure et d'une grâce qui n'a rien moins que les caractères de la... grâce. La véritable révolution opérée par Kant en morale et dont il est si fier n'est en réalité qu'une régression : le mélange de la théologie et de la philosophie, la confusion du point de vue religieux et du point de vue rationnel, que la théologie et la philosophie antérieures s'étaient efforcées de distinguer nettement, et ce mélange, cette confusion sont si intimes, si inextricables, qu'il est très difficile d'y voir clair.

Brochard écrivait, peu de temps avant sa mort, en 1902 : « Ceux-là se trompent qui persistent à voir dans la morale kantienne un progrès sur la morale antérieure, elle est en réalité un retour à l'âge théologique[1]. » J'irai plus loin que Brochard : la régression est à mon avis plus profonde. A l'âge théologique, la philosophie a toujours tenu à se distinguer de la théologie et celle-ci a établi des limites précises entre la raison naturelle et la révélation. Kant revient, à ce point de vue, au stade pré-théologique, au stade peut-être le plus primitif de l'esprit humain : celui où les idées rationnelles et religieuses sont encore mélangées dans la confusion et l'indistinction premières.

Si toutes ces morales modernes sont restées fidèles à la pensée

1. *La morale éclectique*, dans *Revue philosophique*, 1902, I, p. 140.

antique et classique et n'ont pas été touchées par le kantisme, il en est deux parmi les morales du XIXe siècle qui lui ont emprunté des éléments et qui surtout l'ont proclamé avec force. C'est en effet un caractère curieux de ce que j'appellerai la « diathèse kantienne » dans la philosophie moderne, que cette admiration bruyante pour le philosophe prussien de Kœnigsberg, admiration qui ressemble à son impératif catégorique, car elle se présente d'ordinaire sans critique, sans motif ni mobile; mieux que cela : dans le moment même où elle renverse comme inacceptables les fondements de la morale kantienne, elle en proclame la supériorité, la pérennité et se vante très haut d'en être étroitement solidaire.

L'une de ces morales n'a eu d'influence que dans un cercle assez restreint de philosophes : c'est le *criticisme* de Charles Renouvier; l'autre au contraire, formée d'emprunts à toutes sortes de philosophies, à l'antiquité, à l'école anglaise et à l'école écossaise, à la morale chrétienne, à la psychologie et à la sociologie modernes, a fait pendant longtemps le fond de tout l'enseignement officiel en France au XIXe siècle; enrichie de quelques autres emprunts à des théories plus récentes, elle règne encore, par ses tendances fondamentales, en maîtresse dans nos écoles. C'est la morale éclectique ou spiritualiste inaugurée par Victor Cousin, développée par Jouffroy et par Paul Janet. Chose curieuse, cette morale, qui était en grande partie une réaction contre la libre pensée de notre XVIIIe siècle et qui au fond procède de l'esprit religieux, a fourni ses données essentielles à une morale qui a été elle-même une contre-réaction : à notre morale primaire laïque.

2. LA MORALE DE RENOUVIER

Il est assez difficile de définir la morale de Renouvier sans exposer sa métaphysique, sa théorie du phénoménisme, qui rejette le noumène de Kant, et son attitude à l'égard de l'antinomie kantienne de la liberté et de la nécessité, dont il accepte la thèse en repoussant l'antithèse. La pensée morale de Renouvier est d'ailleurs loin d'être claire. Dans ses ouvrages généraux, il invoque sans cesse l'impératif catégorique, comme un pur kantien, sans démonstration ni justification, à la façon d'un véritable *credo*. Dans la *Science de la morale*, au contraire, il fonde son système en dehors

de tout impératif catégorique et ne l'introduit que très tardivement, en essayant de le fondre avec le principe classique du bien. Je vais tâcher néanmoins d'indiquer tout au moins les principes directeurs de cette morale dans leurs rapports avec le kantisme.

La morale de Renouvier se présente comme un correctif de la morale de Kant, dont elle cherche à atténuer les divers dualismes : dualisme de la raison pratique et de la raison théorique, dualisme des inclinations et de la loi morale. Elle prétend, comme la morale kantienne, fournir une déduction purement rationnelle des devoirs ; mais au lieu d'un fait unique et premier, l'impératif catégorique, elle en invoque deux : la raison et l'idée de liberté : « L'homme est doué de raison et se croit libre.... Tel est le double fondement *nécessaire et suffisant* de la moralité dans l'homme[1]. »

Mais à peine Renouvier a-t-il posé ces deux principes nécessaires et *suffisants,* qu'il en introduit un troisième, celui-là même que toutes les morales antérieures à celle de Kant avaient pris comme fondement : la tendance vers le meilleur : « La moralité consiste dans la puissance, soit, pratiquement, dans l'acte de se déterminer pour le meilleur[2]. » Et plus loin, notre philosophe nous dit d'une façon positive que c'est vraiment l'idée fondamentale et que le devoir, loin d'être une idée première, dérive de l'idée du bien. « L'idée du devoir est expliquée par celle de la vertu... Elle dépend essentiellement de ce fait moral, à savoir que l'agent se propose un meilleur parmi les biens et un meilleur conforme à la raison... Un idéal existe de fait pour chaque être raisonnable et faillible... Un tel être tend par sa simple nature à s'identifier à son idéal, quoique à d'autres égards cette même nature ait d'autres éléments qui l'en éloignent[3]. »

Il n'est donc pas question jusqu'ici d'impératif catégorique et de la contrainte d'une loi exercée sur la volonté comme de principes premiers.

Et cependant Renouvier, suivant un procédé familier à Kant, a posé des pierres d'attente pour l'impératif : « L'agent ne se déter-

1. Ch. Renouvier, *Science de la morale,* Paris, Alcan, nouvelle édition, 1908, t. I, p. 1.
2. *Ibid.*, p. 3.
3. *Ibid.*, p. 17, 18.

mine jamais en fait que pour obtenir ce qu'il pense être son bien. On doit dire, par conséquent, qu'il est *tenu* d'agir en vue du bien, généralement parlant[1]. » Renouvier donne donc pour objet à la raison et à la liberté le bien de l'agent, comme tous les philosophes pré kantiens; mais il ajoute : « On doit dire qu'il est *tenu* d'agir en vue du bien. » *Tenu*, en vertu de quoi? De l'inclination, du désir, ou d'une nécessité logique? Et plus loin, après avoir dit que la moralité consiste à se déterminer par le meilleur, il ajoute : « c'est-à-dire de reconnaître parmi les différentes idées du *faire*, l'idée toute particulière d'un *devoir faire* et de s'y conformer[2]. » En quoi ce *devoir faire* diffère-t-il du désir du meilleur? C'est ce qu'il faudrait dire. L'impératif catégorique de Kant est exclu par la position même de la question et cependant il est annoncé.

Il l'est encore plus explicitement dans un troisième passage, où Renouvier se demande si la tendance vers l'idéal implique l'obligation, dans les devoirs de l'homme envers lui-même: « Il ne s'agit pas, dit-il, de l'obligation que nous aurions contractée vis-à-vis d'une autre personne; pas davantage de celle que nous reconnaîtrions, imposée ou non qu'elle nous serait par une puissance étrangère quelconque en rapport avec nous. Rien de pareil n'entre dans notre hypothèse et par conséquent il n'entre rien ici de ce qu'on nomme le plus souvent une obligation[3]. » Voilà qui est clair. Mais Renouvier se croit obligé d'ajouter : « *Mais si nous voulons étendre ce dernier mot,...* alors affirmons que le devoir envers nous-mêmes est une obligation. » C'est admirable. Pourquoi *voulons-nous* étendre ce mot? Pour rester kantien, c'est trop visible; *mais pourquoi vouloir rester kantien,* sinon parce qu'on a implicitement pris vis-à-vis de soi-même l'engagement de rester kantien, envers et contre tous? Et cela ne dérive ni de la raison, ni la liberté, ni de l'idée du meilleur!

Ainsi, dans la *Science de la morale* de Renouvier, toute la théorie générale de la moralité et celle des devoirs envers soi-même restent en dehors du kantisme, mais manifestent le très vif désir de s'y raccorder.

Après les devoirs envers soi-même (qui sont les devoirs mêmes

1. *Ibid.*, p. 2.
2. *Ibid.*, p. 3.
3. *Ibid.*, p. 18.

que la morale antique a définis[1] : le courage, la prudence et la tempérance, opposés à la paresse, à la démence et à la débauche), qui consistent dans ce que Renouvier appelle la sphère *élémentaire* de la moralité, il passe à la sphère *moyenne* de la moralité, c'est-à-dire aux rapports entre l'homme et le monde : le monde inorganique et le monde vivant, et introduit deux nouveaux principes qui ne procèdent en aucune façon des trois précédents : le *respect* à l'égard du monde inorganique et végétal et la *bonté* à l'égard du monde animal. Le respect est conçu d'une façon toute particulière : « La nature réduite aux existences inorganiques et végétales ne renferme rien qui nous paraisse exiger le respect, si ce n'est par rapport à nos propres fins et en tant que supposées favorables à leur développement[2]. » Ceci, sans parler de la méthode pseudo-déductive, est un élément tout à fait kantien de la doctrine de Renouvier : la nature est faite pour l'homme, alors que dans la philosophie antérieure, l'homme est dans la nature. Cette supériorité absolue de l'homme, auquel tout est subordonné et qui est conçu comme le centre de toutes choses, est, nous l'avons vu, une innovation de Kant et n'est pas sans engendrer un sentiment très déplaisant.

Le devoir envers les animaux est introduit de la même façon : « Le devoir général de respect envers l'ordre extérieur,... tant qu'il n'est pas désordre à notre endroit et nuisible à l'obtention de nos fins raisonnées, ce devoir nous *oblige* à ne point maltraiter les animaux[3]. » C'est ainsi que la bonté, cinquième principe, se déduit de la raison. Renouvier tient à l'affirmer de nouveau : « c'est de la raison que toutes mes déductions doivent partir[4] ». Mais comment passe-t-il de l'idée de la raison au sentiment de la bonté ? C'est un postulat nouveau, voilà tout.

Enfin, Renouvier arrive à la troisième sphère, qu'il appelle la sphère *supérieure* de la moralité : les rapports entre les hommes, et, toujours au nom de la raison, introduit un sixième postulat : lorsque deux individus sont en présence, chacun étend le bien qu'il

1. Renouvier dit lui-même que ce sont les trois vertus cardinales « à la notion desquelles rien d'essentiel n'a été ajouté depuis les anciens qui les ont définies », *ibid.*, p. 13.
2. *Ibid.*, p. 33 et voir p. 31.
3. *Ibid.*, p. 36-37.
4. *Ibid.*, p. 37.

conçoit pour lui-même, au bien commun à leur coopération, et estime qu'il est de son devoir de le réaliser[1]. A ce postulat s'en ajoute un septième, celui de l'égalité entre les deux personnes en présence : elles « sont des personnes semblables ou *égales*, entre lesquelles cette *identité divisée* et la substitution mutuelle toujours rationnellement possible établit ce qu'on nomme une relation bi-latérale et des rôles pratiquement renversables... Dans l'ordre composé des deux agents, l'obligation, dont le sens est ainsi transformé, prend le nom de *droit* ou *crédit* chez l'un et de *devoir* ou *débit* chez l'autre, savoir en une seule et même relation réciproque... Ce droit et ce devoir unis composent la justice[2]. »

Ainsi l'obligation, qui était la tendance qui nous pousse vers le meilleur, devient maintenant une dette, un rapport de crédit à débit. Cette définition est excellente (quoique l'expression en soit un peu pénible), c'est le véritable sens du mot obligation en dehors de la religion ; ce n'est toujours pas l'obligation kantienne.

Après avoir ainsi soi-disant déduit de la raison abstraite la justice entre deux personnes, Renouvier étend ce principe aux rapports entre tous les hommes et cette généralisation lui permet, dit-il, d'atteindre la notion de loi : « Nous formons ainsi le concept d'une loi, ou législation universelle, que nous supposons être la volonté des êtres qui ont la raison, en tant qu'ils l'ont, ou encore celle de l'agent moral en général et nous énonçons ainsi le précepte : Agis toujours de telle manière que la maxime de ta conduite puisse être érigée par ta conscience en loi universelle ou formulée en un article de législation que tu puisses regarder comme la volonté de tout être raisonnable. Ce principe constitue l'*obligation catégorique*, c'est-à-dire dégagée de toute hypothèse et réduite en forme de jugement universel[3]. » Nous voici maintenant en plein kantisme. La moralité est constituée par une loi universelle et l'obligation prend un troisième sens qui est proprement le sens kantien[4] : le rapport qui existe entre cette loi et la volonté qu'elle contraint. Le sentiment du respect, introduit comme il est indiqué plus haut,

1. *Ibid.*, p. 52.
2. *Ibid.*, p. 55.
3. *Ibid.*, p 69.
4. L'obligation revêt ainsi quatre sens différents : le sens religieux et les trois sens que lui donne Renouvier. Il serait vraiment utile que les philosophes s'entendissent sur cette terminologie de l'obligation morale, dont l'ambiguïté

devient d'une façon analogue : « le principe du respect de toute personne par toute personne humaine ».

Finalement Renouvier définit le principe suprême de la morale de la façon suivante : « La propriété du principe suprême de la morale est de n'impliquer aucune connaissance expresse des biens objectifs et des fins réelles des êtres ni de soi-même, quelles qu'elles puisent être. Il vaut toujours de sa nature, ou par sa forme, indépendamment de la matière à laquelle il s'applique d'ailleurs nécessairement[1]. »

C'est à Kant que Renouvier rapporte l'honneur de cette découverte : « C'est à Kant que la gloire appartient en ceci d'une réforme morale dont la portée est immense.... N'eût-il apporté que la célèbre distinction des *impératifs hypothétiques* et de *l'impératif catégorique*, ainsi qu'il les nomme, c'était assez pour *renverser complètement* l'ancien point de vue de l'esprit sur l'essence de la moralité : *révolution* toute semblable en morale à celle qu'il introduisit dans l'étude de la raison, quand il substitua à l'ancien et impossible objet de la science le sujet lui-même[2]. »

Mais à peine Renouvier a-t-il fait ce saut dans le kantisme, qu'il revient en arrière. « L'obligation de faire son devoir uniquement par devoir, en vue du devoir seul, *est un paradoxe de Kant*[3]. » Dans son *Essai de critique générale, psychologie*, il s'était exprimé de la même manière : « Nous repousserons en même temps le *paradoxe* que Kant énonce encore de cette manière : la notion du bien et du mal n'est le fondement de la morale qu'en apparence ; elle n'est pas déterminée avant elle, au contraire, sa détermination en procède. La loi morale ne peut être comprise et définie sans la notion du bien et du mal[4]. » Et voici qu'il réintroduit dans sa morale, comme principe fondamental, cette matière qu'avec Kant il avait éliminée : « Ce n'est pas précisément un principe secondaire de la morale que cette bienveillance et cette sympathie naturelle qui lient l'homme à ses semblables, non plus que ce sen-

est une source de malentendus. Il n'y a pour moi que deux significations intelligibles du mot obligation : la signification religieuse qui marque le rapport du fidèle à son dieu et la signification juridique de contrat.

1. *Ibid.*, p. 116.
2. *Ibid.*, p. 66.
3. *Ibid.*, p. 124.
4. *Essai de critique générale, psychologie*, III, p. 137.

timent ou sens moral qui descend de la source secrète des instincts et vient à l'appui de la loi. Ce sont plutôt des éléments profonds, essentiels de la nature humaine, dont on a dû faire abstraction pour déduire la loi, car la loi est rationnelle, mais qu'on doit réintégrer après qu'on l'a déduite[1]. » Et plus loin il va jusqu'à dire : « Je ne sais pas si l'agent purement rationnel, supposé possible, *serait moralement supérieur à l'agent passionnel pur,* étant donnés des actes de part et d'autre identiques. Il est permis d'en douter[2]. »

Renouvier pousse même son audace à l'égard du kantisme, jusqu'à reprendre entièrement à son compte le principe propre de toutes les morales antiques et classiques, principe qui est en opposition absolue avec la morale de son maître : « *L'homme est un ordre, une harmonie de fonctions réciproquement conditionnées et par le fait inséparables*[3]. »

Le système de Renouvier est donc, en morale, une juxtaposition de la morale classique et de la morale kantienne. Il y a, d'une part, le bien et le mal et, d'autre part, la loi. Tantôt le bien et le mal sont présentés comme le fondement de la loi, tantôt le bien et le mal sont définis par l'idée de loi. La contradiction ne serait-elle qu'apparente ? Quel est le véritable rapport de ces deux notions dans la pensée de Renouvier ? M. Fouillée a longuement étudié la question ; il constate que : « la vraie doctrine du néo-kantisme français n'est plus celle du kantisme pur », et d'autre part, qu'elle aboutit : « à un formalisme beaucoup plus radical que celui de Kant et qui se pourrait même appeler, en imitant la terminologie allemande, un *formalisme absolu.* » Et il conclut ainsi : « La forme du devoir telle que le criticisme la présente avec des caractères de synthèse *a priori,* d'universalité inconditionnelle et d'autonomie, nous semble inintelligible et même contradictoire[4]. »

Je crois que c'est tout ce qu'on peut en dire. L'œuvre morale de Renouvier est sans doute une très belle œuvre ; elle constitue un effort consciencieux et loyal pour fonder une nouvelle morale rationnelle. Son *Traité de morale,* avec celui de Paul Janet, est l'un

1. *Science de la morale,* I, p. 127.
2. *Ibid.*, p. 128.
3. *Ibid.*, p. 131.
4. A. Fouillée, *Critique des systèmes de morale contemporains,* Paris, Alcan, 6e édition, 1912, p. 106, 107.

des plus beaux livres de morale qui ait été écrits au XIXe siècle ; il renferme maintes observations pénétrantes et profondes et témoigne d'une pensée vigoureuse et très personnelle ; il fait le plus grand honneur à la philosophie française. Mais cette pénétration et cette élévation de l'esprit, dont on trouve tant de preuves dans ce bel ouvrage et dans toute l'œuvre de Renouvier, ne font que corroborer ma thèse : c'est l'effort même qu'a fait Renouvier pour se solidariser avec Kant qui est le point faible de sa théorie ; de là procèdent les difficultés et les contradictions de son système.

L'objet essentiel de la métaphysique de Renouvier avait été de corriger la métaphysique de Kant. Il avait consacré sa vie intellectuelle à apporter à cette métaphysique les modifications qui lui paraissaient nécessaires pour en faire une œuvre définitive. D'autre part, Renouvier était un protestant libéral, il avait même conçu l'espoir de convertir au protestantisme libéral la France toute entière : selon son expression même, de *protestantiser* la France, pour l'arracher au catholicisme. Cette seconde tendance fondamentale l'inclinait nécessairement vers la morale de Kant ; la morale de Renouvier a été ainsi une construction édifiée délibérément en vue même de restaurer la morale kantienne.

Ces deux préoccupations, qui sont étroitement solidaires, sont la véritable cause du peu d'action que la morale de Renouvier a eue en France. Elle est restée la morale d'une école, le *credo* d'une petite église, elle n'est pas entrée dans le grand courant de la pensée humaine. Par sa profondeur, par sa pénétration, elle en était cependant très digne ; c'est le kantisme qui en a restreint la portée.

Les critiques que je viens de formuler ne portent pas sur le contenu de la morale de Renouvier. L'exposé des divers devoirs, qui remplit la plus grande partie de son ouvrage, est une œuvre maîtresse ; la vigueur, l'élévation de la pensée, la connaissance approfondie des problèmes sociaux modernes y sont d'un esprit de tout premier ordre. Rien ne diffère davantage du procédé mécanique de Kant, versant dans le moule de ses concepts *a priori* les idées toutes faites, qu'il a empruntées à la fois au christianisme, aux doctrines libérales du XVIIIe siècle et au despotisme prussien. La justice, cette grande vertu de l'antiquité et de notre XVIIIe siècle,

qui n'est pas une vertu pour Kant, et Renouvier le déplore[1], y est restaurée au premier rang. Ma critique est purement philosophique; elle ne vise que la façon théorique dont le problème est posé.

2. LA MORALE ÉCLECTIQUE

Le contenu de la morale éclectique n'est pas moins bon, mais pour une tout autre raison. Ce n'est pas par la vigueur et la pénétration de la pensée, par les vues personnelles que brille l'éclectisme, loin de là. Il s'est proposé de prendre à toutes les morales antérieures les pièces essentielles et les conceptions les plus élevées. Victor Cousin, le premier des éclectiques, a lui-même défini la méthode: « Les vérités éparses dans les différents systèmes composent la vérité totale[2] », il s'agit simplement de les assembler. Mais si l'éclectisme manque de toute originalité, il n'est pas sans élévation et sans noblesse de la pensée, quoiqu'il ne soit trop souvent qu'une manifestation oratoire.

Aussi les critiques que je lui fais ne portent-elles, comme pour le renouviérisme, que sur la façon dont il a présenté son amalgame; elles sont également théoriques.

Le défaut principal du système a été de vouloir incorporer dans la morale traditionnelle le principe même du kantisme, dont le caractère est de se refuser à toute conciliation, et de ne pas avoir aperçu qu'il se proposait ainsi un problème insoluble. La morale leibnizienne de la perfection peut être parfaitement alliée à la morale écossaise du sentiment, au principe de l'ordre de Malebranche, à celui de la conformité à la nature de l'antiquité, ou même à ceux de l'intérêt ou du bonheur (qui sont des éléments communs à tous les systèmes), parce qu'aucune des morales fondées sur ces idées ne les opposent aux autres comme inconciliables. Il en est tout autrement du kantisme qui, nous l'avons vu, a eu la prétention de renverser les fondements mêmes des morales antérieures, de créer un monde nouveau, comme celui de Copernic, et de rejeter la notion du bien, constituée par les idées et les sentiments des

1. *Ibid.*, p. 85 : « (Dans Kant) la justice et les autres vertus qu'elle suppose, ne sont pas des devoirs... Les devoirs de bonté et d'assistance usurpent toute la place qui devrait en partie revenir à des devoirs plus stricts. »
2. *Du vrai, du beau, du bien*, Paris, Perrin, 29e édition, 1904, p. 337.

hommes, en dehors de la moralité. Cette conception nouvelle se refuse, Kant l'a affirmé lui-même avec insistance, à toute transaction et c'est pour avoir cherché à effectuer cette transaction que la morale éclectique, quoi qu'on puisse penser de sa méthode, est une doctrine philosophiquement contradictoire.

L'idée de loi morale.

L'idée essentielle que l'éclectisme a empruntée au kantisme est sa conception de la *loi*. Jusqu'à Cousin et avant Kant, l'objet premier de la morale avait toujours été la recherche du bien. L'éclectisme pose pour la première fois, après Kant, comme une vérité première, que le principe de la morale est la *loi du devoir*.

Qu'est-ce que cette loi ? Il existe bien une loi qui est celle de toutes les morales religieuses et qui en est le fondement : la loi divine. Ce n'est pas celle-là, l'éclectisme le dit formellement : il veut se fonder en dehors de la religion et présenter la religion comme le couronnement d'un édifice ne reposant que sur la raison. Ce n'est pas non plus une loi naturelle, ni une loi logique. Ces lois sont des lois nécessaires, or l'éclectisme tient essentiellement à sauvegarder la liberté comme une pièce essentielle de la morale. Ce n'est pas davantage la loi civile, la loi que la société impose à ses membres ; car pour les éclectiques, la morale s'élève au-dessus de la société et lui fournit les principes même de ses lois.

Ces diverses conceptions épuisent en réalité la notion de loi : loi de Dieu, loi naturelle et loi logique, loi sociale, sont les seules qui aient un sens positif et intelligible. Kant lui-même avait présenté tout d'abord, dans la *Critique de la raison pure*, son impératif comme une forme de la raison, analogue aux formes nécessaires de l'entendement et de la sensibilité ; c'était une notion intelligible. Mais par les idées de mérite et de démérite, qu'il tenait à conserver, il a été contraint plus tard d'introduire l'idée de liberté et de présenter sa *forme* comme le commandement imposé par un législateur, tout en éliminant l'existence du législateur lui-même.

La loi de Cousin et de ses disciples n'est pas autre chose que cette forme de Kant. Comme cette forme, elle commande sans émaner d'une autorité. Elle contraint, elle oblige la volonté comme un fait premier de la raison : « Le devoir n'est que la vérité devenue

obligatoire », dit Cousin [1]. « Le bien est dans l'accomplissement de la loi par la volonté », répète Jouffroy [2]. « La loi morale a ce caractère propre de demander à être accomplie par respect pour soi-même et c'est là ce qu'on appelle le devoir ; toute autre raison d'accomplir la loi hors celle-là est une manière de *violer* la loi », renchérit Paul Janet [3].

En réalité, cette loi morale des éclectiques n'est qu'un résidu : celui de loi sociale, émanant d'une personnalité civile, l'État, et celui de loi religieuse, qui a sa source dans une personne censée réelle, la divinité. Ces deux notions sont claires, la société et Dieu commandent bien effectivement ; mais il faut pour cela une société et un Dieu. Or la loi morale de l'éclectisme veut être supérieure à toute société et se passer des dieux. Il ne reste plus rien alors qu'une forme vide et inintelligible pour supporter le commandement.

L'éclectisme invoquera t-il, comme Kant, que cette notion de la loi est un fait primitif, un fait du sens commun [4], qui s'impose à tout le monde et qu'il n'y a pas à critiquer? Il faudrait tout au moins pour cela que ce fait se fût vraiment imposé à tout le monde. Or, c'est précisément le contraire qui est vrai. Il ne s'est jamais imposé à personne.

La presque totalité de l'humanité, depuis qu'il y a des dieux, s'est toujours en effet représenté la loi morale comme une prescription des dieux. C'est de beaucoup l'idée la plus répandue et la plus vivante dans le monde. Les peuples plus primitifs, qui ne semblent pas arrivés à l'idée claire de dieux, perçoivent obscurément la loi comme une sorte de nécessité, qui contraint d'agir d'une certaine façon, si l'on veut éviter la souffrance et le mal ; ils ont une notion confuse des idées de cause et d'effet et du principe même de l'utilitarisme.

A côté de ces conceptions primitives et de ces conceptions religieuses, il y a l'effort des philosophes, qui ont cherché à se dégager des religions et dont la tentative a été précisément de s'élever au-dessus du simple utilitarisme et d'éliminer l'idée de l'autorité,

1. *Ibid.*, p. 374.
2. *Cours de droit naturel,* Paris, Hachette, 1833-1834, 5e édit., 1876, t. II, p. 379.
3. *La morale,* Paris, Delagrave, 1874, p. 575.
4. Cousin, *loc. cit.*, p. 367.

du commandement de personne à personne ; ils ont tous ignoré le concept, soi-disant philosophique, d'une loi morale. Les anciens n'ont même pas connu le mot dans son acception philosophique. Le terme de *nomos* est pour eux synonyme soit de loi divine, soit de loi civile, et, lorsqu'ils emploient parfois celui de loi non écrite, *nomos agraphos,* ils le prennent toujours dans le sens social de coutume et d'usage[1]. Il en est de même des philosophes classiques ; je l'ai montré tout au long. Ni Descartes, ni Malebranche, ni Leibniz, lorsqu'ils restent sur le terrain philosophique, n'ont recours à la loi morale et nous avons même vu Spinoza déclarer expressément que l'on ne peut arriver à l'idée d'obéissance à une loi, que l'on ne peut passer de l'idée de bien à celle de la loi que par la révélation[2], et, dans cette acception, la loi n'est autre chose pour lui que la loi divine.

Cette conception de la loi morale n'apparaît donc dans l'histoire de la philosophie qu'avec Kant, et les éclectiques sont d'autant moins excusables de l'avoir adoptée sans discussion, que les philosophes antérieurs, auxquels ils ont emprunté tant d'éléments, l'ont ignorée ou même formellement repoussée.

La faute qu'ils ont commise est d'ailleurs plus grande que celle de Kant ; car à peine ont-ils posé cette conception nouvelle, qu'ils veulent s'y soustraire ; ils se mettent alors en contradiction avec eux-mêmes et avec l'esprit et la lettre du kantisme.

Si cette loi obligatoire est vraiment le principe même de la moralité, il faut, en effet, avec Kant, l'élever au-dessus de tout autre principe et notamment lui subordonner l'idée du bien. Une fois le point de départ admis, il ne reste pas d'autre parti. Et c'est ainsi, nous l'avons vu, que pour Kant le bien se définit : ce qui est conforme à la loi du devoir, que pour lui le bien est ce que commande la loi.

Les éclectiques n'ont pas voulu aller jusque-là. Ils ont perçu l'absurdité de cette conséquence. Mais ils n'ont pas vu que l'absurdité était déjà installée dans les prémisses. Ils ont rejeté la conséquence ; s'ils avaient été logiques, ce sont les prémisses mêmes qu'ils auraient repoussés. Mais leur méthode était une méthode de

1. Qu'on me permette de me couvrir sur ce point de l'autorité de Brochard, le plus pénétrant analyste de la morale hellénique : *La morale ancienne et la morale moderne,* dans *Revue philosophique,* 1901, t. I, 1, p. 3.

2. Plus haut, p. 293.

conciliation. Il leur fallait prendre quelque chose à tous les grands systèmes ; ils ne pouvaient pas laisser Kant de côté. C'est, en effet, l'époque où la métaphysique allemande commence à étouffer en France les idées claires et distinctes de Descartes, de notre XVII[e] et de notre XVIII[e] siècle, où les idées obscures commencent à paraître empreintes d'une profondeur, inconnue au génie des anciens et au véritable esprit philosophique. Kant est devenu « le plus grand métaphysicien des temps modernes », si grand que « pour trouver un génie philosophique qui l'égale, il faut remonter jusqu'à Aristote[1]. » Mais Kant contredit la tradition ; il faut le concilier avec elle ; tel est le but que l'éclectisme se propose, et voici ce qu'il a trouvé.

Le bien obligatoire.

C'est Cousin qui est l'inventeur du système. Il distingue le bien du beau et du vrai. Le bien est une entité *sui generis,* comme le beau et le vrai, que la raison perçoit par une sorte d'intuition et qui a des caractères propres. Parmi ces caractères se trouve l'obligation. Le beau séduit, le vrai persuade, le bien oblige. « Le bien, si essentiellement uni au vrai, s'en distingue, en ce qu'il est la vérité pratique. Le bien est obligatoire. Ce sont deux idées indivisibles, mais non identiques, car l'obligation repose sur le bien : dans cette alliance intime, c'est à celui-ci que celui-là emprunte son caractère universel et absolu. Le bien obligatoire c'est la loi morale. Là est pour nous le fondement de toute morale[2]. » Le bien est donc une vérité d'une espèce particulière, une vérité pratique. La vérité théorique entraîne l'adhésion de l'esprit, on ne peut pas se refuser de l'admettre quand on l'a conçue. Il n'en est pas de même de la vérité pratique : elle oblige, elle contraint, comme le fait une autorité qui commande et dont on est libre d'accepter ou de rejeter les ordres. Si ces ordres étaient parfaitement conformes à la raison, celle-ci ne pourrait que les adopter en vertu de l'évidence ; mais le bien n'agit pas de la sorte, il est une forme spéciale de la raison.

C'est une conception très singulière et toute nouvelle. L'idée

1. Jouffroy, *loc. cit.*, t. II, p. 248.
2. Cousin, *loc. cit.*, p. 367.

de loi morale *a priori* a été découverte par Kant entre 1780 et 1785; celle du bien obligatoire a été introduite dans la philosophie à une date qui peut être également fixée assez exactement: entre 1815 et 1821 [1]. Elle est contraire à la tradition, qui ne distingue pas la raison pratique de la raison théorique ; elle est en même temps contraire au kantisme, qui n'admet pas que le bien commande. Mais elle pense sceller l'alliance entre la tradition et le kantisme.

Jouffroy a cherché à corriger cette conception un peu étrange. Il a puisé pour cela dans l'arsenal de ses connaissances assez superficielles en histoire de la philosophie et est allé prendre, de son propre aveu, dans ce but, une notion stoïcienne, qu'il a mal appliquée : celle d'ordre universel. Le bien en lui-même ne peut pas commander, car comment admettre que nous recherchions par ordre ce qui nous paraît le meilleur? L'ordre universel est perçu par la raison, il a quelque chose de plus sévère que le bien; c'est lui qui commande. Jouffroy n'a en réalité introduit qu'un nouveau mot; car l'ordre conçu par la raison n'est pas plus obligatoire que la vérité mathématique, et, s'il est identique au bien universel, il ne peut pas plus commander que lui.

Paul Janet a vu l'insuffisance de cette correction de Cousin par Jouffroy et a essayé, à son tour, de corriger Jouffroy. « Dit-on que le bien c'est la conformité à l'ordre universel; j'accorde que l'ordre universel est bon et qu'il serait très bien que cet ordre fût réalisé. Mais pourquoi serait-ce à moi de le réaliser [2]?... L'obligation ne peut se *déduire* ni de l'idée d'ordre ni de celle de bien. Le jugement qui unit l'obligation au bien est donc un jugement synthétique [3] et non analytique; l'obligation s'ajoute au bien, elle ne s'en déduit pas [4]. » Mais, lorsqu'il s'agit d'expliquer ce qu'est ce jugement *synthétique,* la pensée de Janet, qui a été incontestable-

1. Première série de cours de Cousin à la Faculté des lettres de Paris : *Premiers essais de philosophie 1816-1817*, Didier, 6e édit., 1873 ; *Cours de philosophie 1818*. L. Hachette, 1835 ; *Cours d'histoire de la philosophie morale au* XVIIIe *siècle 1819-1820*, Ladrange, 1839-1842 ; *Cours de philosophie*, Pichon et Didier, 1828-1829. L'ouvrage *Du vrai, du beau, du bien*, résumé de cet enseignement, a paru en 1853, il en est à sa 29e édition.
2. Janet, *loc. cit.*, p. 210.
3. On voit la commodité de cette notion de *jugement synthétique a priori :* dès qu'on ne comprend pas quelque chose et qu'on désire néanmoins l'affirmer, c'est un jugement *synthétique*, et le tour est joué !
4. Janet, *loc. cit.*, p. 211.

ment la plus vigoureuse de l'école éclectique, devient flottante. Tantôt il retombe dans les mêmes difficultés que ses prédécesseurs : « L'essence du bien est d'être obligatoire,... il est aussi essentiel d'être obligatoire au bien qu'à la ligne droite d'être le plus court chemin d'un point à un autre[1] » ; mais alors le bien n'est pas obligatoire : il est nécessaire. Tantôt Janet revient à la tradition et il paraît reconnaître que ce n'est pas le bien qui oblige, mais la volonté agissant sur les inclinations contraires au bien qu'elle a accepté : « La volonté supérieure en tant qu'elle s'impose à l'inférieure s'appelle obligation[2]. » C'est à cette conception qu'il aurait dû s'arrêter. Mais alors l'obligation n'est plus un caractère propre à l'idée du bien ; il faut expliquer pourquoi nous acceptons d'abord le bien avant de discipliner en nous les tendances qui s'y opposent ; et si ce n'est pas par obligation que nous l'acceptons, c'est parce qu'il est une évidence de la raison, ou bien parce qu'il nous plaît de l'affirmer, parce que nous l'aimons ; c'est retomber dans les systèmes de Descartes, de Leibniz et des philosophes classiques, et il ne reste absolument plus rien du kantisme.

On voit que c'est par l'effort même qu'il a fait pour conserver l'une des idées premières du kantisme que l'éclectisme a échoué. Supprimez Kant et je ne vois plus aucune raison pour que Cousin, Jouffroy et Janet ne soient pas restés en morale dans la voie tracée par les grands philosophes de l'antiquité et des temps modernes. Ils ont voulu atténuer l'absurdité de Kant, mais ils en ont introduit en réalité une autre : l'identification du bien et de l'obligation, cette identification n'ayant de sens que si l'on identifie d'abord le bien avec la volonté d'un être supérieur qui nous l'impose.

En outre, par cette trop ingénieuse échappatoire, les éclectiques se sont mis en opposition formelle avec Kant. Pour Kant en effet, nous l'avons vu, il l'a répété avec assez d'insistance, « le concept du bien et du mal ne doit pas être déterminé avant la loi morale, à laquelle, d'après l'apparence, il devrait servir de fondement, mais seulement après cette loi et par elle[3] ». Et, d'autre part, le bien étant indissolublement lié au bonheur, le bien, même le bien

1. *Ibid.*, p. 209.
2. *Ibid.*, p. 218.
3. *Critique de la raison pratique*, trad., Picavet, p. 110.

général[1], ne peut pas commander. « Ordonner à chacun de chercher à se rendre heureux serait une chose insensée, car on ne commande jamais à quelqu'un ce que de lui-même il veut déjà inévitablement[2]. » C'est pourquoi l'amour de Dieu et l'amour du prochain ne sont pas moraux en soi pour Kant et sont des sentiments équivalents, au point de vue moral, à l'amour de la gloire ou à toute autre inclination. « Aimer Dieu signifie exécuter *volontiers* ses commandements, aimer le prochain, pratiquer *volontiers* tous ses devoirs envers lui. Mais l'ordre qui nous en fait une règle ne peut pas non plus commander d'avoir cette intention dans les actions conformes au devoir, mais simplement d'y tendre. Car le commandement que l'on doit faire quelque chose volontiers est en soi contradictoire, parce que si nous savons déjà par nous-mêmes ce que nous sommes obligés de faire, si nous avons, en outre, conscience de le faire volontiers, un commandement à cet égard serait tout à fait inutile[3]. » C'est Kant qui a raison. Le bien ne peut pas commander en tant que bien ; il ne peut commander que si, ne l'ayant pas reconnu comme un bien, nous admettons sans comprendre, par confiance, qu'une volonté supérieure, sachant mieux que nous ce qu'il en est, nous l'impose ; mais ce n'est plus alors le bien qui ordonne, c'est la volonté supérieure à laquelle nous remettons de penser pour nous.

Le bien et le bonheur.

Le nœud de la question est dans la dissociation entre le bien et le bonheur, que Kant a été obligé de faire, alors que toutes les philosophies antérieures avaient au contraire cherché à les unir.

Chose curieuse, après s'être donné tant de mal pour restaurer le bien dans un système qui l'excluait tout d'abord, les éclectiques ont tenu essentiellement à maintenir cette dissociation opérée par Kant. Ils n'ont pas de termes assez durs contre l'*hédonisme*, la doctrine du bonheur de leurs prédécesseurs et affirment avec insistance que la recherche du bonheur est synonyme d'égoïsme. C'est une confusion qui n'avait pas été faite jusqu'alors. Il avait toujours été admis qu'il existe maintes sortes de bonheur et que la sympathie,

1. *Ibid.*, p. 61.
2. *Ibid.*, p. 63.
3. *Ibid.*, p. 148-149.

l'amour du prochain et de la patrie, le désintéressement, l'amour de l'action et des idées, étaient, comme la satisfaction des inclinations qui nous portent à notre conservation, une forme, mais une forme plus large et plus complète, une extension de la recherche du bonheur. Les éclectiques introduisent ici un dualisme, une séparation radicale entre des termes, que les philosophes antérieurs avaient présentés comme constituant une hiérarchie. « Par là, dit très justement Brochard[1], ils ont en quelque sorte déplacé l'axe de la morale et fait dévier cette science. »

Il est amusant de voir le bon Jouffroy s'étonner que tous ses prédécesseurs, et les plus sévères, aient été des *hédonistes*. Que Descartes, Spinoza, Leibniz, Malebranche même l'aient été, passe encore ; mais Bossuet lui-même a soutenu la doctrine du bonheur, quelle aberration ! « C'est ainsi qu'au XVII[e] siècle on a vu, d'un côté Leibniz, de l'autre Bossuet, admettre la doctrine du bonheur, quoique rien ne paraisse plus antipathique à l'âme chrétienne de Bossuet et à l'esprit vaste et sévère de Leibniz[2]. » Et Jouffroy s'évertue naïvement à leur trouver des circonstances atténuantes.

La doctrine du bonheur antipathique à l'âme chrétienne, c'est bien ce jugement qui est une des plus extraordinaires aberrations. Il faut que le sens historique ait manqué d'une façon étonnante à nos éclectiques, pour qu'ils aient méconnu que le christianisme a été engendré essentiellement par un grand besoin de bonheur, besoin si grand que tout bonheur d'ici-bas lui a paru insuffisant et qu'il a eu essentiellement pour objet de substituer au bonheur relatif et incertain des choses de ce monde la félicité parfaite et infinie de l'immortalité bienheureuse. C'est le point de vue même du grand chrétien qu'a été Pascal. Il a posé le problème moral comme un *pari,* dont la mise, les biens de ce monde, lui paraissent insignifiants par rapport au gain infini que réserve l'immortalité. Aussi Paul Janet en est tout indigné. Il ne cherche même pas à lui trouver des excuses et ne craint pas de nous dire que « Pascal, le grand Pascal, s'est représenté sous une forme brutale et grossière le problème moral[3] ». Ce n'est pas seulement Pascal et Bossuet, ce sont tous nos auteurs du XVII[e] siècle, et

1. Brochard, *La morale éclectique, loc. cit.*, p. 124.
2. Jouffroy, *loc. cit.*, t. I, p. 410.
3. Janet, *loc. cit.*, p. 588.

parmi eux ceux qui ont célébré la plus sévère vertu, qui ont été des *hédonistes ;* aucun, nous l'avons vu, n'a cherché à dissocier la vertu du bonheur, tous ont posé le problème moral comme l'avaient fait avant eux les anciens, comme l'ont fait après eux les philosophes du XVIIIe siècle.

La pensée des éclectiques n'est d'ailleurs pas sans oscillations sur ce point ; lorsqu'elle se laisse guider par le bon sens, elle admet le rapprochement de la vertu et du bonheur et même de la vertu et de l'intérêt : « Je ne condamne pas l'intérêt bien entendu, je le légitime, au contraire, comme élément de l'ordre et j'en fais un devoir dans beaucoup de cas[1]. »

Mais ensuite Jouffroy exige qu'on ferme les yeux sur cette vérité, qu'on se conduise comme si on ne la connaissait pas. Singulière attitude à l'égard d'une vérité ! « Un intervalle immense, un abîme sépare les morales intéressées des morales désintéressées[2]. » Il ne s'arrête pas là. Loin de reconnaître que, si on sacrifie un intérêt particulier, c'est à un intérêt supérieur qu'on le fait, il rejette toute idée d'intérêt supérieur et repousse toute morale qui fait une place à l'intérêt universel lui-même. La morale chrétienne tout entière ne trouve pas grâce devant lui, il la met au même rang que celle d'Épicure, de Hobbes et de Bentham. « La doctrine, qui conseille à l'homme d'être vertueux pour gagner les récompenses de l'autre vie,... est une forme de l'égoïsme et ne diffère de la précédente que pour être plus *grossièrement* intéressée ; les partisans... en sont les benthamistes de la vertu[3]. » Janet ne s'exprime pas autrement : « Il est certain que la loi morale nous ordonne de ne pas rechercher le bonheur... Il ne faut pas dire qu'elle ne nous ordonne de fuir un faux bonheur que pour nous en procurer un vrai... Ce qui est certain, c'est que la loi morale ne contient *aucune* promesse de bonheur... C'est une loi de sacrifice. Il est de l'essence de la loi que l'agent moral, au moment où il l'accomplit, n'ait pas à songer au bonheur et soit même *tenu d'en écarter l'idée*[4]. »

Ce serait nous laisser entraîner trop loin que de rechercher toutes les inconséquences que le kantisme a ainsi introduites dans

1. Jouffroy, *loc. cit.*, t. I, p. 49.
2. *Ibid.*, p. 51.
3. *Ibid.*, p. 400.
4. Janet, *loc. cit.*, p. 581.

l'éclectisme; mais ces dernières citations de Jouffroy et de Janet nous invitent à dire quelques mots d'une question fort importante, qui avait été très bien posée par l'antiquité et par nos philosophes classiques, ainsi que par la religion, et que l'éclectisme, après Kant et avec Kant, n'a fait qu'obscurcir : celle de la sanction morale. L'attitude des éclectiques sur ce point est des plus singulières; c'est une nouvelle occasion pour eux d'introduire dans leur morale une contradiction.

La sanction morale.

La sanction, dans toutes les morales philosophiques antérieures à celle de Kant, est que, si nous ne pratiquons pas la vertu, nous perdons tous les biens qu'elle nous fait acquérir. Cette idée est très claire et purement rationnelle. Pour les éclectiques, comme pour Kant, elle est inacceptable; elle est, en effet, une notion « utilitaire » et toute apparence même d'utilité doit être impitoyablement bannie de la morale.

D'autre part, ils ont emprunté avec Kant à un christianisme exagéré l'idée que la nature est essentiellement mauvaise. Par suite, ce n'est pas en raison de l'ordre, de l'harmonie, de la bonté, qu'elle répand dans le monde, que la vertu est bonne, car le monde reste radicalement mauvais. C'est le mal qui est pour eux la condition même du bien; car, si la nature n'était pas mauvaise, il n'y aurait pas de mérite à être vertueux! Voilà l'étrange pessimisme dont Kant a donné la première formule et dont Schopenhauer et de Hartmann ont tiré les véritables conséquences. Jouffroy l'exprime de la façon suivante : « La vie actuelle est éminemment bonne, parce qu'elle est éminemment mauvaise. Sa bonté est dans le mal qu'elle contient; car au prix de ce mal est la moralité, la personnalité[1]. »

On croit rêver devant de telles insanités. Il en est cependant ainsi, et c'est par cette voie qu'on arrive à l'idée de sanction. La vie étant absolument mauvaise et la vertu absolument bonne, la vertu ne peut avoir sa source que dans un autre monde et il n'y a qu'une sanction possible : celle de la vie future.

1. Jouffroy, *loc. cit.*, t. II, p. 382.

Il est bien évident que c'est à quoi on voulait arriver dès l'origine et que cette suite d'idées et de raisonnements, la plus irrationnelle qu'on puisse imaginer, ne l'a été précisément que dans ce but. On n'a fait que greffer un système théologique sur des notions religieuses primitives. C'est Kant qui a fourni l'expression soi-disant philosophique de ces notions et de ces pseudo-raisonnements.

Mais il importe de remarquer que le système n'est pas seulement absurde : il est contradictoire. Kant, comme les éclectiques, est parti d'une conception qui exclut toute sanction, sa morale est une morale obligatoire sans sanction. En tant que forme de la raison pratique, la moralité se suffit en effet à elle-même ; elle n'a pas besoin pour se justifier que la vertu soit récompensée et le vice puni ; l'idée de sanction en détruit au contraire le principe. C'est bien, après Kant, ce que disent les éclectiques : « Si je n'obéis à la loi que pour la récompense ou la punition que j'espère ou que je crains, je ne l'accomplis pas pour elle-même ; si, au contraire, je dois l'accomplir pour elle-même, il est inutile et même périlleux d'ajouter un autre motif que celui-là à la prescription de la loi... En ajouter un autre à celui-là pour le rendre efficace, c'est une contradiction dans les termes[1]. » Cela est de toute évidence, mais c'est précisément une des absurdités du point de vue.

L'obligation, telle qu'elle a toujours été conçue, c'est-à-dire la conformité de la conduite aux ordres d'une personne qui commande, est, en effet, inséparable de l'idée de sanction : ordonner ou défendre emportent nécessairement l'idée de punition et celle de récompense. Aussi Kant et les éclectiques, après avoir enlevé à l'obligation son fondement même et, par suite, la sanction qui lui est inhérente, éprouvent-ils l'impérieux besoin de les lui rendre. C'est ce qu'a fait Kant dans la *dialectique de la raison pratique*. Cousin et Jouffroy s'en sont tirés comme ils ont pu, par des développements oratoires. Janet s'est mieux rendu compte de la contradiction. Voici comment il a cherché à y échapper : il réintroduit la sanction, après l'avoir exclue, par le moyen de la justice. Comme la justice n'est pas de ce monde, il faut qu'il y en ait un autre. C'est très simple ; sous une autre forme, c'est toujours le système de Kant.

« La vertu, nous dit en effet Janet, séparée de tout espoir de

1. Janet, *loc. cit.*, p. 575.

bonheur est une injustice... Il est donc évident que la loi morale doit avoir sa sanction... Ce serait une contradiction que l'homme fût tenu à la justice, et en même temps qu'il n'y eût pas de justice par rapport à lui[1]. » Kant aurait conclu immédiatement à Dieu et à la vie future. Mais Janet s'aperçoit que le raisonnement conserverait quelque chose de cet utilitarisme qui a été exorcisé. Il cherche des faux-fuyants, afin de l'éviter : « Nous ne dirons pas avec Kant : la vertu est *digne* du bonheur, mais elle est le bonheur... Il n'y a pas pour l'homme d'autre bonheur à rêver que sa propre excellence. Retrouver son être véritable et le dégager tout entier de ce qui le blesse, le souille ou l'opprime, voilà le bonheur, voilà la vertu, voilà l'éternité. La vie future ne doit pas être présentée comme une récompense, mais comme une délivrance[2]. »

En quoi la *délivrance* de nos misères diffère-t-elle d'une *récompense* ? La distinction est bien subtile, mais le mot récompense n'est pas prononcé, c'est l'essentiel. « La terre est une vallée de larmes, en même temps qu'un champ de combat. La douleur ploie les plus robustes et malheur à qui n'a pas pleuré ! La vertu subit et accepte, même avec joie, ces conditions ; mais a droit à la délivrance, c'est là son *prix*[3]. » Il est difficile de comprendre comment un *prix* est autre chose qu'une *récompense* ; nous sommes, sans doute, trop impurs pour percevoir la distance qui les sépare. Le raisonnement reste en tout cas très voisin de celui de Kant. L'*imbroglio* subsiste entièrement. Il ne pouvait pas en être autrement. Quand on s'y est laissé prendre, il est impossible d'en sortir, on ne peut que tourner indéfiniment sur soi-même.

4. CONCLUSIONS

Voilà où le kantisme a conduit l'éclectisme. La vertu ne veut pas du bonheur, mais elle ne peut pas s'en passer ; elle se suffit à elle-même, mais il faut qu'elle ait une sanction. Excluant le bonheur, il semble qu'elle ne soit pas bonne pour l'homme et

1. *Ibid.*, p. 585.
2. *Ibid.*, p. 589, 590.
3. *Ibid.*, p. 590. S'agirait-il de *prix* au sens de valeur ? Dans ce cas il n'y aurait pas de sanction. Il est possible que Janet ait joué sur ce mot.

cependant c'est son plus grand bien, c'est son seul bonheur. Étant son bien, elle ne peut être acceptée que par attrait et sentiment, ou par nécessité et raison ; mais il faut qu'elle commande, sans quoi il serait trop facile de l'accepter. Donc, c'est par ordre et en quelque sorte par menace que l'homme tend naturellement vers ce qui lui paraît le meilleur. La vertu est naturelle, car il n'y a rien que de naturel dans la raison ; mais la raison doit avoir une origine transcendante, puisque le monde est mauvais et qu'il est bon parce qu'il est mauvais ! Nous sommes loin des idées claires et distinctes de Descartes ! On voit quels effets désastreux le kantisme a introduits dans notre philosophie. Oh ! je sais bien que, pour beaucoup de nos philosophes, cette clarté est devenue un vice ; Voltaire est un pauvre d'esprit parce qu'il est resté clair[1]. La clarté manque de profondeur et la contradiction, l'absurdité, depuis que la métaphysique allemande s'est emparée du monde de la pensée, sont empreintes de quelque chose de sublime, qui élève l'âme au-dessus de la terre, en même temps qu'elle la fait descendre dans les abîmes mystérieux de l'inconscient.

Mais si cette attitude peut présenter quelque charme dans une sorte de poésie décadente, je persiste à penser, j'ose affirmer (et j'en appelle pour cela à toute tradition et des anciens et des classiques) qu'elle constitue pour la philosophie un véritable suicide.

Tout le mal tient en peu de mots. Kant a voulu révolutionner la morale en renversant l'ordre des termes bien et devoir. En cela, il a agi à la façon de Copernic en astronomie, sauf que Copernic avait raison, ou tout au moins de très bonnes raisons. Mais si l'on adopte le système de Copernic, on ne peut pas adopter *en même temps* celui de Ptolémée ; on ne peut pas vouloir que la terre tourne autour du soleil et que le soleil tourne autour de la terre. Il faut choisir. Kant avait choisi. Les éclectiques ont vu les absurdités qui sont la conséquence de ce choix. Ils ont préféré ne pas choisir et maintenir les deux systèmes. Ils ont voulu que le devoir se meuve autour du bien, comme dans la morale traditionnelle, et qu'en même temps le bien se meuve autour du devoir, comme

1. Je ne prétends point qu'il n'y ait pas diverses sortes de clartés et que sur certains points Voltaire n'ait pas été superficiel ; mais il a toujours sur Kant le mérite, le grand mérite, d'être clair et de ne pas se contredire. C'est beaucoup.

dans le moralisme kantien. Cette entreprise était nécessairement vouée à un échec.

L'expérience qu'ils ont faite est intéressante pour nous : elle démontre qu'il faut être kantien ou ne pas l'être. Leur tentative, avec toutes ses corrections successives, prouve clairement (ce qui était déjà évident par l'étude des anciens et des classiques) que toute transaction est impossible entre Kant et la tradition. Sur ce point, tout au moins, Kant ne s'était pas trompé.

5. LA CRISE MODERNE DE LA PHILOSOPHIE MORALE

La crise de la morale philosophique moderne, cette crise que Renouvier et les éclectiques ont inaugurée, n'est pas autre chose, philosophiquement, que la lutte entre ces deux principes : le vieux et le bon, le nouveau et le mauvais.

On aurait tort de penser, en effet, comme on le fait quelquefois, que cette crise est née d'une dissolution de la croyance religieuse et du besoin de maintenir une morale solide dans cette dissolution. La dissolution de la croyance n'est pas un fait propre au XIX[e] siècle, loin de là ; le XVIII[e] siècle l'a connue bien davantage, quoi qu'on en ait dit. Il y a d'ailleurs toujours eu des croyants et des incroyants dans toutes les sociétés un peu développées et à l'égard de toutes les religions. Et il n'y en a pas moins eu pour les incroyants une morale solide et efficace. C'est précisément à édifier une telle morale, indépendante de la croyance religieuse, que s'est employée toute la philosophie antique. Il n'en a pas été autrement depuis le christianisme. La morale de Descartes, nous l'avons vu, est indépendante de sa théologie, il en est de même de celle de Leibniz, et Spinoza a tenu à marquer formellement, en l'accentuant, la divergence des deux attitudes morales : l'attitude religieuse et l'attitude rationnelle. C'est encore le point de vue de Malebranche, qui distingue très clairement ce que la morale doit à la raison naturelle et ce qu'elle doit à la révélation religieuse. Tout son *Traité de morale* est au fond un système rationnel, où le point de vue religieux paraît aux incroyants qui le jugent du dehors, une sorte de mythe surajouté. Et Descartes, avec les théologiens, nous dit pourquoi il ne peut pas en être autrement : c'est que Dieu a créé la raison de l'homme comme toutes choses et qu'il n'a pas pu nous tromper ;

nous ne nous tromperons donc pas, si nous faisons un bon emploi des clartés qu'il nous a données pour nous conduire[1].

La véritable nouveauté du kantisme est, comme je l'ai dit, la confusion qu'il a opérée entre le point de vue religieux et le point de vue rationnel. Le rationalisme religieux qu'il inaugure est, au fond, une foi beaucoup plus irrationnelle que la foi religieuse, parce qu'elle est insidieuse, difficile à déceler, qu'elle se dissimule sous une fausse logique et que les raisonnements dont elle se couvre paraissent lui conférer une sorte de rationalité. Ce pseudo-rationalisme a créé un état d'esprit plus funeste pour la philosophie que la religion la plus dogmatique : c'est un dogmatisme étroit et faux, impénétrable à la raison, qui échappe à tout contrôle et qui est à peu près indéracinable dans les esprits, une fois qu'il s'y est installé.

C'est ce faux rationalisme qui est, à mon sens, responsable de la soi-disant crise contemporaine de la morale philosophique. Avant lui, il n'y avait pas de crise morale. Sans doute, les moralistes n'étaient pas tous d'accord. Mais il n'en est pas autrement des savants et la science n'en est pas moins un fait certain. Les découvertes modernes n'ont pas engendré de crise de la science. Or aucune découverte n'a été faite en morale qui exige des changements comparables à ceux qu'a entraînés, dans la science, le progrès scientifique. Les fondements de la morale, tels que les ont posés les vieux philosophes hellènes, subsistent tout entiers. Comme leurs successeurs classiques, les philosophes d'aujourd'hui n'ont qu'à en élargir les bases. L'évolution a apporté des données nouvelles. Ce développement de la connaissance ne peut pas entraîner un recul dans la science. La méthode de la morale évolutionniste n'est d'ailleurs pas différente de celle des morales antérieures. Celles-ci s'étaient bornées à étudier l'homme d'une époque et d'une société, mais concevaient déjà d'autres sociétés, d'autres époques. Il suffit d'étendre à ces sociétés et à ces époques la méthode que la morale antique et la morale classique ont appliquée au milieu où elles se sont développées. « Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà »,

1. Il est inutile de parler d'Helvétius, de d'Holbach, de d'Alembert, de Condorcet, etc... Depuis le règne de la métaphysique allemande, il est de mode de mépriser les *Encyclopédistes*, dont la morale est « superficielle » et sans « profondeur ». Rien n'est plus significatif.

cette vue abstraite était infiniment plus périlleuse pour la morale que l'étude, la comparaison, la connaissance de ce qui se passe réellement en deçà et au delà des Pyrénées.

La moralité y perd-elle son « absoluïté ? » Ce n'est pas certain. Cela dépend de ce qu'on entend par absolu. La science a quelque chose d'absolu, tout en étant relative ; mais ce n'est pas un absolu mystique. Si la morale doit être une science, elle doit se plier aux conditions mêmes de toute science et l'une de ces conditions est une certaine relativité ; mais relativité ne veut pas dire scepticisme, au contraire. C'est bien plutôt l'absolu au sens mystique qui est un scepticisme, car il n'est rien autre qu'ignorance. Je me refuse d'admettre qu'une connaissance plus approfondie des origines et du développement de la morale dans les diverses sociétés et dans le monde civilisé soit un danger pour la morale. C'est au contraire, j'en suis convaincu, la seule voie qui nous soit ouverte pour porter plus loin et plus haut les principes découverts par les anciens. Et si, à toute force, on veut se refuser à ces progrès de la connaissance, il ne reste qu'une ressource, c'est de revenir à la morale antique ou à la morale classique, abandonnées depuis un siècle, d'éliminer, avec toute survivance du kantisme, la confusion kantienne entre le point de vue religieux et le point de vue rationnel et de rendre à la morale les fondements que l'humanité civilisée lui ont toujours donnés : soit un commandement révélé, soit l'idée traditionnelle et rationnelle du bien inséparable du bonheur.

CHAPITRE V

DERNIÈRES SURVIVANCES DU KANTISME DANS LA PHILOSOPHIE MORALE CONTEMPORAINE

1. Rejet du système. — 2. L'obligation morale. — 3. Le dieu impersonnel. — 4. Valeur pratique de l'obligation. — 5. L'universalité. — 6. L'expérience morale. — 7. L'absolutisme kantien. — 8. Conclusions.

1. REJET DU SYSTÈME

Les chapitres précédents ont montré que le moralisme de Kant occupe une place à part dans l'histoire de la philosophie morale. Il a rompu avec les morales rationnelles antérieures en renversant l'ordre logique et naturel des idées et en constituant une série de dualismes qui vont en sens inverse de l'évolution intellectuelle et morale; il s'est séparé des morales religieuses en rejetant leur principe même : la divinité. Ce n'est pas à dire qu'il n'en ait utilisé aucun élément : il a retenu des premières la forme du rationalisme et des secondes le commandement divin. Le rationalisme lui avait été fourni par Wolff et par les tendances de la philosophie au XVII[e] et au XVIII[e] siècle; il avait emprunté le dualisme au piétisme de Spener et à une disposition plus générale qui est commune à certaines formes du christianisme et du gnosticisme et au mazdéisme. Mais Kant ne s'est pas assimilé l'esprit et la méthode du véritable rationalisme et il n'a pas compris la signification et la portée du principe religieux et les conséquences philosophiques du dualisme. Son originalité a consisté à transporter dans la morale religieuse les procédés du rationalisme et dans la morale rationnelle le point de vue religieux; c'est cette confusion qui a réalisé son isolement dans l'histoire.

Cet isolement, ai-je dit, le condamne déjà. Il est en effet impossible d'admettre que tant de grands esprits, malgré la puissance et la pénétration de leur pensée, aient été pendant plus de vingt-quatre siècles de civilisation incapables de s'élever à la véritable notion du devoir et que la morale ait dû attendre pour trouver sa véritable base, qu'un philosophe se soit révélé dans une petite ville sans histoire de la Prusse orientale, où il est resté confiné toute sa vie en contact seulement avec des sectes religieuses, des marchands, des fonctionnaires et de très médiocres professeurs, et que, dans une matière où autant de sagacité et d'efforts ont été dépensés, les principes mêmes aient échappé jusque-là à toute l'humanité. Il faut être Allemand pour admettre une pareille conquête, un tel miracle du génie germanique.

J'ai montré d'ailleurs que, si l'impératif catégorique était une nouveauté dans la philosophie morale, il n'était pas difficile de tracer sa genèse, qu'il reposait en réalité sur une notion religieuse dont toute l'humanité croyante a vécu jusqu'à Kant et que l'invention du professeur de Kœnigsberg avait simplement consisté à utiliser cette notion après en avoir sapé le fondement. Ce qui est véritablement nouveau c'est l'inintelligibilité du point de départ et le tissu d'inconséquences dont le système est formé. Kant l'a présenté comme une science, selon la conception extraordinaire qu'il s'est faite de la science ; mais ce système n'est en aucune façon une science, ni dans le sens de Kant, ni dans un sens quelconque. Il est bien davantage une religion, mais une religion sans dieu et sans révélation, une religion qui n'est plus une religion, qui ne satisfait aucun des besoins essentiels, affectifs et intellectuels, de l'humanité religieuse et qui, plus que toute autre religion, échappe au contrôle de la raison.

Telle est l'originalité du moralisme kantien. Mais la persistance de certaines de ses données dans la morale contemporaine, l'obstination que mettent des philosophes à affirmer qu'il est, tout au moins dans ses tendances, une conquête de l'esprit moderne, sont si puissantes et si difficiles à réduire, que la question mérite d'être examinée de plus près et qu'il importe de rechercher si, à défaut du système, quelques-unes de ces tendances ne seraient pas justifiées.

Tous les philosophes contemporains sans exception ont, en effet,

abandonné la doctrine; ils en ont également rejeté les prémisses, telles que Kant les avait présentées. Mais quelques-uns persistent à affirmer que la notion du devoir, qui est à la base de la construction de Kant, est une invention de génie, une véritable révélation, ou, tout au moins, qu'elle a été mieux mise en relief par lui que par aucun philosophe antérieur.

Ils avouent, en effet, que la méthode de Kant est inacceptable : la morale, pas plus que la science, ne peut consister à déterminer la réalité au moyen de concepts *a priori* par une chaîne de jugements analytiques ou synthétiques. La prétention de fonder le devoir avant le bien et de définir le bien par la conformité au devoir est également rejetée; tout le monde admet que, si nous avons la notion du devoir, il appartient à la philosophie de rechercher sur quoi elle repose, quelle en est l'origine, comment elle s'est développée, et, en fin de compte, la plupart s'accordent à reconnaître avec la tradition que le devoir est de réaliser dans sa plénitude la nature de l'homme et d'accomplir ce qui paraît être le meilleur. Le rejet de tous les éléments affectifs de la conscience en dehors de la moralité, l'équivalence devant la morale de tous les sentiments et de toutes les passions ne choquent pas moins nos philosophes; ils leur font une très large place dans la définition de la morale. Tout le monde reconnaît que, si la raison joue un rôle essentiel dans la détermination morale, il est indispensable au point de vue moral même que le sentiment accompagne l'action, et personne ne conteste que le sentiment soit un élément moral de premier ordre.

La position kantienne de la question religieuse par rapport à la question morale ne rencontre pas autant d'unanimité. Depuis Kant, il y a des esprits pour qui les principes moraux sont l'unique base et la seule garantie des croyances religieuses. C'est généralement le point de vue du protestantisme libéral. Mais ceux qui adoptent cette attitude et qui croient avoir conféré une grande force à la foi dans l'immortalité de l'âme et dans l'existence de Dieu en la faisant reposer exclusivement sur l'existence de la conscience morale, ne s'arrêtent généralement pas aux conclusions de Kant; ils n'interdisent pas à leur raison pratique de poursuivre l'œuvre commencée et de tirer toutes les conséquences des résultats qu'elle a acquis; ils restaurent l'idée de Dieu, ou un substitut de cette

idée, une sorte de Dieu impersonnel, à la place que lui avaient assignée les religions, comme créateur, comme ordonnateur, ou tout au moins comme inspirateur du monde, et prétendent finalement, malgré les dénégations catégoriques de Kant, l'atteindre directement dans une intuition, qu'ils comparent à celle que nous aurions d'après eux de la réalité du monde extérieur. Ils rétablissent ainsi les intuitions de la raison que Kant avait si énergiquement niées.

Malgré toutes ces réfutations, ils ne peuvent cependant se résoudre à abandonner complètement le grand philosophe prussien. Il reste pour eux dans la morale de Kant quelque chose d'unique et de sublime, qui s'exprime difficilement avec des mots, mais qui l'emporte sur tout ce que les plus grands moralistes ont mis en lumière avant lui. Ils en sont d'autant plus convaincus qu'ils ne savent pas au juste pourquoi. Mais, dans leurs explications souvent confuses, insaisissables, sinon contradictoires, il semble que certaines notions se rencontrent plus souvent que d'autres et, lorsqu'ils consentent à les traduire dans un langage intelligible, qu'elles puissent se ramener à trois : l'obligation, l'universalité et l'absolutisme de la morale kantienne. C'est à ces notions que me paraissent se réduire les seuls résidus essentiels du kantisme dans la philosophie morale contemporaine.

Elles ont été reprises et développées récemment par l'un de nos philosophes les plus éminents, le plus grand historien du kantisme, M. Boutroux, pour soutenir que la morale de Kant n'est pas « liée à un état d'esprit désormais disparu » et nier qu'elle ne puisse « nous intéresser qu'à un point de vue purement historique ». Il y a, au contraire, d'après M. Boutroux, « une ressemblance frappante entre la manière dont Kant a posé le problème (moral) et les termes dans lesquels il se pose aujourd'hui même » ; les doctrines morales de Kant « répondent sur plus d'un point aux préoccupations de la pensée contemporaine et même expriment, d'une manière générale, quelques-unes des tendances les plus essentielles et les plus hautes de la nature humaine[1] ».

J'ai déjà fait allusion à ces questions et je crois avoir montré que la seule originalité de Kant à leur égard est de les avoir mal

1. E. Boutroux, *La morale de Kant et le temps présent*, dans la *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, Colin, 12e année, 1904, p. 531, 534.

posées. Mais elles sont devenues si importantes et revêtent sans cesse des formes si multiples et inattendues, qu'il me paraît nécessaire de les aborder de front, de les reprendre en elles-mêmes et de les suivre dans leurs transformations. C'est, en effet, un caractère remarquable et curieux du kantisme, qu'à peine l'a-t-on réduit sous un aspect, il renaît sous un autre et réapparaît sous une figure nouvelle.

Il est d'ailleurs impossible de laisser dans l'ombre les arguments d'un historien du kantisme aussi considérable que M. Boutroux.

2. L'OBLIGATION MORALE

Nous avons vu comment Renouvier et les éclectiques ont cherché à concilier l'obligation morale de Kant avec le principe traditionnel du bien. La conciliation que M. Boutroux a tentée à son tour consiste d'abord à dire que « l'idée pure du devoir est toujours plus claire à nos yeux que l'idée de la matière que nous y associons[1] » ; ce qui répondrait dans le kantisme aux préoccupations modernes, c'est que « nous savons que nous sommes obligés, que nous avons un devoir à remplir avant de savoir précisément en quoi ce devoir consiste... C'est sous l'aiguillon de l'idée de devoir que nous nous efforçons de définir nos devoirs... Convaincus que nous devons faire notre devoir, nous cherchons à quoi cette conviction nous oblige[2]. » La démarche du système kantien, qui va de la forme à la matière, du devoir aux devoirs, aurait inauguré en morale un point de vue nouveau et toujours actuel.

Je crois qu'il n'y a là qu'une confusion. Ce mouvement par lequel la conscience se porte du général au particulier, du devoir aux devoirs, n'est pas un fait nouveau en philosophie. Toutes les morales idéalistes et intellectualistes sont, en effet, parties du bien conçu en général, pour arriver aux biens particuliers ; elles ont toutes affirmé que l'homme éprouve le sentiment ou conçoit la notion du bien avant de définir les divers biens à réaliser. Ces philosophies s'attachent à chercher d'abord en quoi consiste la vertu, pour en conclure ensuite quelles sont les diverses vertus.

1. *Ibid.*, p. 527.
2. *Ibid.*, p. 533.

C'est par exemple l'ordre que suit Malebranche, dont la première partie du *Traité de morale* est consacrée à la vertu et la deuxième aux devoirs. Philosophiquement, c'est au fond le vieux problème des universaux, qui remonte à Aristote. Ce qu'il y a de particulier et de nouveau dans Kant, ce n'est pas que nous ayions la notion du devoir avant les idées particulières des devoirs, que l'idée de faire notre devoir soit plus claire que celle des divers devoirs à accomplir, ni qu'elle soit antérieure à celle-ci, c'est que l'idée de faire notre devoir, pour être réellement morale, doit revêtir la forme de la contrainte, que le devoir est un commandement et un commandement ne reposant pas sur l'autorité d'un dieu. C'est ce caractère particulier qui paraît constituer avant tout ce qui reste du moralisme kantien dans la pensée de nos contemporains. Comment M. Boutroux entend-il à son tour ce commandement?

« Ce ton de commandement, nous dit-il, s'explique sans peine, si l'on considère que ce n'est pas à la volonté déjà raisonnable et morale que la raison s'adresse ici, mais à cette volonté esclave des sens et de l'amour de soi, qu'elle trouve d'abord devant elle, à une volonté incapable de susciter en elle-même le moindre désir de se conformer à la loi[1]. » Mais est-ce là le point de vue kantien? N'est-ce pas au contraire le point de vue même de la morale antique et classique? La distinction de l'âme rationnelle et de l'âme sensitive a été faite par Platon et par Aristote, elle a été reprise et corrigée par Descartes et par Spinoza et c'est l'idée fondamentale de toutes les morales philosophiques antérieures à celle de Kant qu'il y a dans la conscience une hiérarchie des appétits et des volontés, à laquelle correspond d'ailleurs la hiérarchie des divers bonheurs. Kant n'a rien inventé à ce sujet. Ce qui lui est particulier, en tant que philosophe, c'est l'obligation, et ce qu'il s'agit de savoir, c'est si l'idée ou les idées du bien sont ou non obligatoires. Toute la question est là lorsqu'ayant rejeté le principe même de la morale de Kant on admet l'antériorité du bien sur le devoir. Qu'en pense M. Boutroux?

Il paraît assez voisin de Kant, lorsqu'il nous dit : « Pour qui scrute jusqu'au bout les conditions de l'acte moral, il paraît bien que ce qui le détermine, en dernière analyse, c'*est l'idée d'une*

1. *Ibid.*, p. 529.

nécessité spéciale, à laquelle nous ne devons pas vouloir nous soustraire[1]. »

Qu'est-ce que cette nécessité *spéciale*? C'est le centre de la question.

Ce caractère *spécifique* d'une nécessité morale s'explique dans le kantisme par la séparation radicale, le dualisme qu'il a établis entre la raison théorique et la raison pratique. Il y a pour Kant une raison théorique dont les démarches sont déterminées par la nécessité des jugements analytiques et synthétiques, fondements de toute science, et une raison pratique qui n'est pas soumise à la nécessité; les lois de la raison pratique s'imposent à la volonté en vertu d'une nécessité particulière, qui n'est pas une nécessité, mais un commandement, et qui échappe à toute raison : un fait premier et inexplicable, l'impératif catégorique. La réponse de Kant à la question : qu'est-ce que cette nécessité morale, consiste donc à répondre par la question même.

Cousin a répondu d'une façon analogue. Il fait dépendre l'obligation du bien ; mais le bien agit aussi, pour lui, autrement que la raison ordinaire ; son action diffère spécifiquement de celle du vrai et du beau; c'est une action *sui generis*. Soucieux de rester rationaliste dans son attitude à l'égard de la moralité, il évite aussi d'invoquer la divinité, qu'il restaure d'ailleurs ensuite, comme il convenait à l'époque. Son Bien n'est en réalité qu'une image de Dieu dépouillée de la personnalité ; il n'est pas une idée de la raison, semblable aux autres idées, puisqu'il possède un mode d'action spécifique, irréductible à tous les autres.

Pour M. Boutroux, cette nécessité spéciale serait simplement celle de la raison : « Le commandement dont il s'agit est celui de la raison elle-même[2]. » Mais alors ce n'est pas une nécessité *spéciale* et ce n'est pas un commandement. La raison, je l'ai déjà dit, ne commande que par métaphore. Si c'est la raison qui impose les principes de morale, ces principes sont des *vérités,* au même titre que les vérités de la physique, de la biologie ou de la psychologie. La nécessité, en vertu de laquelle ils s'imposent, n'est pas spéciale, elle est normale, c'est celle de tous nos concepts.

1. *Ibid.,* p. 527, 528.
2. *Ibid.,* p. 529.

Si c'est la raison théorique, la raison pure et simple, qui pose l'idée de devoir, ce ne peut donc être que par nécessité ou par un choix entre divers jugements, choix justifié par des considérations de convenance ou de valeur. Par conséquent, s'il y a dans le jugement qui affirme le devoir un commandement, un impératif, ce n'est pas la raison qui l'impose, où c'est une autre raison.

Si c'est une autre raison, qu'est-ce que cette raison? M. Boutroux accepte-t-il la distinction de Kant entre la raison nouménale et la raison phénoménale? Dans l'affirmative, il faut bien reconnaître qu'on introduit une affirmation métaphysique et religieuse dans les fondements mêmes de la morale et que par suite on enlève à la morale son caractère rationnel. L'existence d'un monde transcendant, qui agirait en nous à l'occasion de nos actions morales, n'est pas un fait de la raison; elle est une conception éminemment religieuse. Cette conception religieuse n'est d'ailleurs guère satisfaisante. J'en ai montré toutes les inconséquences au point de vue philosophique; elles ne sont pas moindres au point de vue religieux; l'idée traditionnelle de Dieu est bien davantage efficace pour le cœur et pour l'esprit.

Abandonnera-t-on le point de vue purement rationnel et invoquera-t-on le sentiment? Il est bien évident qu'à côté des idées de la raison, il y a en nous des tendances affectives dont le rôle est considérable en morale. Mais un sentiment nous oblige-t-il? Pas davantage, cela n'est pas douteux. Un sentiment est plus ou moins impérieux, il n'est pas impératif. Lorsqu'il naît en nous, nous ne pouvons pas ne pas l'éprouver. Nous pouvons, tout au moins jusqu'à un certain moment de son évolution, ne pas nous y abandonner et, si nous agissons de la sorte, c'est soit par raison, soit par la préférence que nous accordons à un autre sentiment ou à un groupe de sentiments. Cette préférence est elle-même un mélange de raison et de sentiment. Un sentiment nécessite, entraîne ou incline; il exerce un attrait plus ou moins irrésistible, c'est précisément ce qui fait sa force; il ne commande aussi que par métaphore.

Mais lorsque la raison ou certains sentiments que nous voulons faire prédominer, soit pour leur qualité propre soit pour leur accord avec notre raison, l'ont emporté dans notre délibération, il en résulte toute une série de conséquences pour notre conduite. Si

nous ne voulons pas nous contredire ou changer de décision, c'est-à-dire remettre en question ce que nous avons arrêté, notre volonté devra intervenir pour arrêter, discipliner les tendances contraires à notre résolution. On peut dire ici que *nous nous commandons à nous-mêmes,* mais il n'y a pas là de nécessité spéciale : si nous voulons vraiment une chose, il est nécessaire de faire ce qu'il faut pour l'obtenir ou la réaliser. C'est une nécessité qui est commune à toutes les démarches de la vie, qu'elles soient morales ou qu'elles ne le soient pas. Cette nécessité n'a rien de mystérieux, ni de spécifiquement moral. C'est dans la décision, dans les sentiments et les raisons qui nous l'ont imposée, puis dans la force de notre volonté qui en assure l'exécution, qu'est la moralité, et non dans une forme particulière de commandement, étrangère à toutes les autres démarches de notre sensibilité et de notre raison[1].

Où est donc cette nécessité spéciale dont parlent les kantiens ? Quelle est son origine ? J'ai déjà répondu, plusieurs fois, à cette question. Rien ne me paraît plus simple et plus clair. Il n'y a qu'une idée qui réponde réellement au concept de commandement : c'est celle du sens commun, celle qui a toujours été admise par tous les hommes jusqu'à Kant, l'idée d'un ordre émanant d'une personne qui a autorité et dont on dépend. Il n'y en a pas d'autre. Nos kantiens n'ont fait eux aussi qu'une transposition, qu'un transfert. Cette idée leur était, en effet, très familière. Pendant une longue période de leur vie, celle-là même où leurs tendances morales se sont formées, ils se sont représenté la moralité comme un ensemble de règles prescrites par une autorité suprême, par Dieu. Lorsqu'ils se sont détachés de leurs croyances religieuses, leur intelligence seule s'est désolidarisée de leur foi, leur morale est restée religieuse. C'est ce qui arrive souvent ; mais, dans ce cas, la religion est maintenue à côté de la science, comme une réalité indépendante. Nos kantiens ont voulu faire une science de la morale. Ils ont supprimé Dieu. Mais ils ont voulu conserver ses ordres, sans s'apercevoir que, philosophiquement, ils aboutissaient à une absurdité, à une véritable contradiction. C'est une faute qu'aucun de leurs prédécesseurs n'avait commise ; ceux-ci avaient

1. Cet exposé est complètement indépendant du problème métaphysique de la liberté et vaut pour les partisans du déterminisme comme pour ses détracteurs.

très bien compris la question et l'avaient admirablement posée. L'un d'entre eux, Spinoza, nous l'avons vu, avait même prévu la confusion et l'avait dénoncée à l'avance [1]. On conçoit qu'un esprit obscur et diffus, totalement dénué de psychologie et de bon sens comme celui de Kant, y soit tombé ; on s'étonne que d'excellents philosophes se soient laissés à ce point abuser par le prestige du grand Prussien et par le besoin de faire survivre leur foi.

Ce n'est donc pas par respect qu'il importe, à mon sens, de revenir à la tradition et de rendre à César, à Dieu et à Kant ce qui leur appartient. Si Kant et ses émules ont tort dans la solution toute nouvelle qu'ils ont proposée de la question de l'obligation morale, c'est précisément parce que la tradition, tradition religieuse et tradition philosophique, a raison. La nouveauté de Kant n'est d'ailleurs qu'apparente ; elle n'est, je le répète encore parce que c'est une idée sur laquelle on n'insistera jamais assez, que la simple transposition d'une idée religieuse dans une conception philosophique, une confusion du point de vue religieux et du point de vue rationnel. Aucune correction ne peut améliorer le système sur ce point ; de quelque façon qu'on retourne la question, il faut toujours en revenir à la tradition ; quelque subtilité qu'on y déploie, l'absurdité de la solution kantienne subsiste toute entière.

Il faut cependant que je dise un mot d'une autre tentative, qui ne rentre pas précisément dans mon sujet et ressortit plutôt à la métaphysique qu'à la morale : la question du dieu impersonnel. Elle se rattache à celle de l'obligation, parce qu'on a cherché à y introduire, pour le sauver, l'impératif kantien.

3. LE DIEU IMPERSONNEL

L'idée d'un dieu impersonnel est une idée assez singulière. Les deux notions dont elle est formée sont fort claires : celle de loi et celle de Dieu. Quand les anciens parlaient du divin, ils entendaient par là l'ensemble des choses qui se rapportent aux dieux, et lorsqu'ils parlaient du destin, du monde des idées, ils entendaient un ensemble de lois qui gouvernent l'univers et s'imposent aux dieux eux-mêmes. Je ne discuterai pas ce que la fusion de ces deux notions a d'étrange et de contradictoire à mon sens. Accordons

1. Plus haut, p. 293.

qu'il y a une entité objective de cette sorte, quelque chose comme les idées de Platon. Si nous voulons rester conséquents avec nous-mêmes, il faut que cette entité reste impersonnelle, qu'elle soit une idée. Nous placerons donc dans le monde des idées pures, à côté des autres universaux objectivés, un être impersonnel, une entité : le *divin*. Comment cette idée du divin va-t-elle agir sur nous, quelle action va-t-elle exercer sur notre volonté ? Son action ne peut être que celle des autres idées, ses congénères. Admettons qu'elle l'emporte sur toutes les autres idées. Si elle reste impersonnelle, elle ne peut toujours s'exercer que comme une idée, par nécessité sur notre intelligence, par attrait sur notre volonté ou notre sensibilité. Il n'y a pas d'autre mode d'action des idées. Le commandement s'évanouit encore.

Mais pourquoi s'obstine-t-on à vouloir que cette idée suprasensible ait sur les autres le privilège (si c'en est un) de commander ? La réponse n'est pas difficile à trouver. Tout simplement parce que ce concept a conservé quelque chose de la personnalité dont il fallait le dépouiller pour sortir de la religion. Si on en a maintenu quelque chose, c'est *précisément* pour affirmer l'obligation. Le dieu impersonnel qui oblige est un produit de la philosophie éclectique du XIX[e] siècle, il n'existait pas dans la philosophie antérieure. Ce n'est pas une conception philosophique, ni une conception religieuse, c'est encore une de ces déviations de la pensée dues au moralisme kantien. On ne peut pas vouloir, en effet, qu'une idée perde tous les caractères de la personnalité, *afin de satisfaire à certains besoins intellectuels,* et qu'elle les recouvre en même temps *pour satisfaire à des besoins moraux*. La confusion est toute kantienne (le kantisme se nourrit de contradictions), mais elle est la négation même de toute philosophie et de toute raison ; elle s'oppose au bon sens le plus élémentaire. Entre l'idée-entité de Platon, qui régit le monde et les dieux, et l'idée religieuse de la personne divine qui commande, il faut de toute force choisir. *Une idée ne peut pas être à la fois personnelle et impersonnelle suivant l'usage qu'on veut en faire.*

Il y a sans doute une solution, consistant à admettre l'existence d'une personne divine qui a des idées : c'est la solution de la théologie chrétienne. Il faut alors faire un nouveau choix. Est-ce pour la vérité ou la bonté des idées de cette personne divine que nous les acceptons, ou, est-ce par obéissance pour sa volonté ? Dans le

premier cas, nous retombons sur les idées de Platon et dans le second sur la notion proprement religieuse du devoir. Cette alternative a divisé toute la scolastique du moyen âge ; Descartes s'y est intéressé. La théologie orthodoxe s'est prononcée : elle a opté pour le premier terme ; il a l'avantage de permettre d'édifier à côté de la morale religieuse une morale philosophique et rationnelle, où la notion de personnalité est provisoirement écartée et qui peut subsister indépendamment de la religion, comme une vérité de cette raison que Dieu a donnée à l'homme. Ce choix est tout à l'honneur de la théologie, il lui confère une grande force. Mais il faut opter. Nous tournons toujours dans le même cercle.

En somme, philosophiquement, la question me paraît des plus claires : il n'est pas possible de faire dire à l'obligation autre chose que ce que les hommes lui ont toujours fait dire jusqu'à Kant. On pouvait d'ailleurs s'y attendre : on n'invente pas en cette matière. Le devoir est l'ordre d'une volonté supra-sensible qui commande, et c'est le principe de toutes les morales religieuses, ou il est la conviction qu'exercent sur nous les idées de la raison et les tendances de notre vie, contrôlées par la raison, et c'est le principe des morales philosophiques du bien. Depuis qu'il y a des hommes et qu'ils pensent, la solution n'a pas changé. C'est le moralisme kantien, une pseudo-philosophie germanique de la morale, qui a tout obscurci et tout embrouillé.

Cette explication est peut-être trop claire et trop simple, on insistera encore. La confusion du point de vue religieux et du point de vue philosophique, dira-t-on, est peut-être intellectuellement une erreur, mais n'est-elle pas le seul moyen de conférer aux morales rationnelles l'efficacité qui leur manquerait ? Si l'obligation morale est pour la raison une régression, ne serait-elle pas pratiquement un progrès ?

4. VALEUR PRATIQUE DE L'OBLIGATION

Il est d'abord difficile d'admettre qu'une régression intellectuelle puisse constituer un progrès dans la pratique. S'il en était ainsi, ce serait la banqueroute de la philosophie morale et de la raison. En outre, je ne vois pas pourquoi une solution qui a satisfait tant de grands esprits et de nobles caractères, Socrate, Platon, Aristote,

Épicure, Zénon, Épictète, Marc-Aurèle, tous leurs disciples au moyen âge, et dans les temps modernes Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz, tous les philosophes jusqu'à Kant, serait incapable de satisfaire nos besoins moraux. Je ne pense pas qu'il y ait lieu de s'inquiéter, avec Jouffroy, du salut de Leibniz et de Bossuet, avec Paul Janet, de celui de Pascal, parce qu'ils auraient ignoré les sublimes révélations du grand solitaire prussien. La solution qu'on nous présente est peut-être bonne pour les demi-croyants, qui continuent à croire à leur religion sans y croire et qui n'ont ni le courage de se soumettre à leur foi, ni celui d'en sortir. Elle n'est pas à ce point de vue un progrès.

Mais à prendre la question en elle-même, la réponse ne me paraît pas moins certaine. La morale n'a pratiquement rien à gagner ni en force, ni en certitude, à l'impératif kantien, ou à un impératif atténué qui en procède.

Il est bien évident que l'impératif, sous la forme que lui a donnée Kant : l'impératif catégorique, est une régression, qui, au point de vue strictement moral est fort dangereuse. Un commandement qui s'impose sans motif ni mobile est ce qu'il y a de plus primitif dans l'esprit de l'homme ; c'est une sorte d'automatisme. Ne possédant pour se justifier d'autre critérium que l'universalité et la non-contradiction, il permet de légitimer les principes les plus immoraux. C'est un décret absolu et premier de la raison pratique. Rien ne peut prévaloir contre lui.

Mais, même atténuée, l'obligation ne me semble pas meilleure, précisément parce qu'elle conserve quelque chose d'inintelligible. Nous accomplissons une action parce que nous avons reconnu qu'elle est bonne, conforme à la raison et aux sentiments que nous affirmons comme les meilleurs. Qu'ajouterons-nous en disant que cette action nous est *commandée* ? Tout le progrès de la civilisation n'est-il pas de soumettre l'autorité à la raison et de remplacer la contrainte par la persuasion ? C'est l'effort même, nous l'avons vu, qu'a fait la théologie pour remplacer les dieux capricieux par les dieux raisonnables, le vieux dieu des Juifs qui menace, châtie et extermine, par le dieu platonicien et chrétien, qui veut convaincre et se faire aimer. Le commandement et l'obéissance ne sont jamais que des pis-aller, lorsqu'on n'a pas de bonnes raisons à donner ou qu'on renonce à en chercher. L'efficacité qui leur appartient en

propre, c'est véritablement la crainte ; la vérité et la bonté ne commandent pas, elles ne menacent point. Se sentir obligé à un acte, si par obligation on entend autre chose que raison et amour, c'est au fond se sentir menacé et craindre d'être puni. Ce sentiment est légitime, mais n'a vraiment de force et de stabilité, en dehors des systèmes religieux, que si la punition est considérée comme raisonnable ; ce n'est plus alors une punition, mais une conséquence nécessaire des infractions à des règles qui ont été reconnues bienfaisantes et raisonnables.

On commande aux enfants, à ceux à qui on ne peut faire entendre raison, à ceux qu'on ne peut persuader. C'est la forme la plus basse et la moins solide de la moralité. C'en est une forme essentiellement prussienne. Tout le progrès consiste, au contraire, à installer à la place de l'obéissance, à la place du commandement, toujours plus ou moins impénétrables au cœur et à l'esprit et qui n'agissent guère que par la crainte du châtiment, les notions dont on a éprouvé la certitude et la bienfaisance, les sentiments dont la sanction est en eux-mêmes et dans leurs conséquences, et qu'on souffre de ne pas satisfaire, ayant reconnu leur bonté. Ce qui caractérise ces notions, ce qui leur donne leur pouvoir et leur prise sur la conscience, leur efficacité pratique, c'est précisément qu'elles ne commandent pas, qu'elles n'obligent pas, qu'elles persuadent et se font aimer ; leur force et leur stabilité est dans leur attrait et dans leur certitude. L'obligation morale kantienne ou non kantienne est une régression morale, comme elle est une régression intellectuelle.

5. L'UNIVERSALITÉ

Un dernier titre de gloire que l'on s'obstine à revendiquer en l'honneur de la morale kantienne, c'est « d'avoir trouvé dans les propriétés et la puissance de la raison elle-même la solution du problème (moral)[1] ». Cette soi-disant conquête de Kant est présentée sous deux formes plus précises : l'universalité et l'absolutisme kantiens.

Dans ses termes généraux, l'affirmation est assez étrange. S'efforcer de fonder la moralité sur la raison est l'objet même que n'a

1. Boutroux, *loc. cit.*, p. 531-532.

cessé de poursuivre toute la philosophie morale depuis Socrate jusqu'à nos jours. La morale antique était si bien fondée sur la raison, que c'est précisément le reproche qu'on lui adresse souvent : son excès d'intellectualisme, reproche d'ailleurs exagéré ; car les anciens ont toujours distingué l'âme sensitive et l'âme raisonnable et ne se sont en aucune façon dissimulé les difficultés qu'il y a à soumettre la première à la seconde.

Le mérite tout particulier de la morale kantienne serait son universalité. « Ce principe substitue à la vertu du sage antique, qui était le privilège de quelques natures d'élite, un type de moralité, qui est à la portée de tous les hommes indistinctement... Le critérium de l'universalisation possible est gros de conséquences les plus importantes... Quoi de plus conforme aux idées les plus modernes que ce souci d'appeler tous les hommes indistinctement à accomplir, dans ses parties les plus nobles, leur métier d'homme et de ne reconnaître comme prescriptions morales que celles qui, au jugement de la raison, sont susceptibles d'être universalisées[1] ? » Il y a là des idées de diverses sortes, qu'il importe de préciser.

Je ne chercherai pas à justifier la morale antique du reproche qu'on lui adresse d'avoir été une morale aristocratique, ce serait sortir de mon sujet. Je dirai seulement ceci : parce que cette morale s'est fait de l'honnête homme un idéal fort élevé, celui de la maîtrise de soi-même et de la maîtrise dans l'homme de la raison, parce que cet idéal ne peut être atteint sans l'exercice de la raison et celui de la volonté, on veut qu'elle ne soit bonne que pour une élite ; objection singulière, qui s'applique indistinctement à toute morale digne de ce nom et d'autant plus que son idéal est plus élevé. L'affirmation est d'ailleurs quelque peu contradictoire ; car, dans le moment même où l'on fait à Kant un mérite de n'avoir retenu dans l'homme que la raison pour fonder sur elle la morale, on reproche aux anciens d'avoir exalté cette même raison, qui, lorsque ceux-ci en font usage, ne serait plus accessible qu'à une aristocratie intellectuelle ! Ce n'est d'ailleurs pas très flatteur pour la démocratie qu'on défend.

Mais l'objection est en réalité bien plus forte contre le principe kantien de l'universalisation que contre la morale antique. Com-

1. *Ibid.*, p, 528, p. 532.

ment peut-on soutenir, en effet, que ce principe soit plus démocratique que celui de la liberté et de la discipline intérieures et que, parmi les divers principes moraux, il soit celui qui est le plus à la portée de tout le monde?

Ne voit-on pas qu'à l'inverse des principes habituels de la morale, ce principe exige un développement logique de l'intelligence auquel tous les hommes ne peuvent pas prétendre? Les anciens ne faisaient appel qu'au bon sens et à l'expérience; la méthode même de Socrate consistait à faire comprendre à tous qu'ils les possédaient mieux que lui-même et qu'ils n'avaient qu'à en prendre conscience et à les dégager. Au contraire, formuler la maxime d'une action, la généraliser, puis chercher si elle n'implique aucune contradiction, constitue une série d'opérations logiques, qui ressemble sans doute à la maïeutique de Socrate, mais par le côté abstrait seulement, et exige un véritable exercice de dialectique. Formuler la maxime d'une action demande déjà un certain effort, la généraliser est beaucoup plus difficile, nous l'avons éprouvé sur plusieurs exemples. Quelle est la forme correcte de généralisation du suicide et du mensonge? Nous avons vu combien il est facile de s'y tromper. Et, lorsqu'on est arrivé à cette généralisation correcte, la recherche de la contradiction devient une opération tout à fait délicate, que des experts seuls peuvent mener à bonne fin. La meilleure preuve, c'est que Kant lui-même, personne ne songe à le nier, n'y a jamais réussi.

Le principe d'universalisation tel que Kant l'a compris est, en outre, fort dangereux, parce qu'il est élastique et qu'il tend à substituer, non pas, comme les réflexes intellectuels de la méthode stoïcienne, la raison proprement dite à l'instinct, mais bien la manie de raisonner à l'exercice du bon sens et du sens moral, communs à la plupart des hommes. Le développement de l'intelligence est un auxiliaire inestimable en morale; un très grand nombre de fautes, sinon presque toutes, sont imputables à l'insuffisance de la réflexion et de l'observation; mais, pour Kant, ce n'est pas proprement de l'intelligence qu'il s'agit, c'est de la faculté *logique* et rien n'est plus propre en morale à justifier n'importe quoi. C'est bien ce dont Kant lui-même, nous l'avons vu, nous a donné dans sa morale pratique de nombreux exemples.

Restreindra-t-on la portée du fameux principe kantien, en le formulant d'une façon moins précise et moins exclusivement logique, en disant, par exemple, que c'est un devoir de se demander toujours ce qui arriverait si tout le monde agissait comme on se propose de le faire? Précepte fort sage, assurément. Mais il est loin d'être nouveau; il est commun à toutes les morales, c'est même le principe essentiel de toutes les morales et, notamment, de l'utilitarisme; mais l'utilitarisme précise très justement ce qu'il faut entendre par *tout le monde.* Les anciens distinguaient ce qui est propre à un père, à un fils, à un citoyen, à un marchand ou à un soldat; Bentham s'est inspiré de la même idée dans sa *Déontologie.* Il n'y a pas une façon d'agir qui soit bonne universellement pour tout le monde, dans toutes les circonstances. Vouloir agir suivant des maximes qui puissent s'appliquer universellement, c'est se condamner à ne jamais agir, ou à agir à tort ou à travers. Il y a d'ailleurs des actions particulières, je l'ai déjà dit, dont la valeur morale est précisément de ne pas être accomplies par tout le monde et dans toutes les circonstances, et il y a des actions accomplies par tout le monde, qui sont dans l'usage commun, et qui n'en sont pas pour cela plus recommandables, moins fâcheuses ou moins funestes. Le principe d'universalité, ainsi entendu, est un élément qui n'est pas sans valeur morale, qui tient même une bonne place dans la moralité, mais à condition qu'il soit éclairé par d'autres et qu'il en soit fait usage avec modération et perspicacité. Loin de fonder la morale, il la suppose tout entière.

Dira-t-on enfin que ce principe signifie seulement que toute personne est digne de respect en tant que personne humaine? Mais est-ce là un principe nouveau? N'est-ce pas un principe sur lequel le christianisme avait, d'une certaine manière, mis l'accent depuis des siècles, n'est-ce pas lui qui avait inspiré tout le mouvement évangélique? Sous une forme plus large, n'est-ce pas lui qui a animé notre civilisation française du XVIe au XVIIIe siècle, pour aboutir à la Révolution? Où trouve-t-on une littérature qui se soit préoccupée davantage de l'humanité dans l'homme que celle de notre XVIIe siècle? Quant à notre XVIIIe, Kant ne nous dit-il pas lui-même qu'il lui a emprunté son respect pour l'humanité? J'ai déjà cité le passage. Il importe de le reproduire : « Il fut un temps

où je songeais que le savoir pouvait constituer tout l'homme dans l'humanité, et je méprisais le peuple qui est ignorant de tout. C'est Rousseau qui m'a désabusé. Cette illusoire supériorité s'évanouit : j'apprends à honorer tous les hommes[1]. » Et notre XVIIIe siècle ne s'est pas contenté « d'honorer tous les hommes », c'est au nom de ce principe qu'il a *fait* la Révolution française. L'a-t-on vraiment oublié? Il est véritablement extraordinaire et irritant de voir rapporter à Kant l'honneur de sentiments que la France, plus que toute autre nation, a contribué à développer dans le monde, par ses actes comme par ses idées, qui ne s'étaient répandus en Allemagne que par l'influence française et dont le philosophe prussien n'avait fait que recueillir de vagues échos, en les déformant.

Peut-on dire, en effet, que la morale de Kant soit celle de l'humanité? C'est, à mon sens, le plus étrange des paradoxes. On a beau faire des distinctions subtiles entre la *personnalité* et l'*individualité,* ce que Kant honore dans l'homme ce n'est ni l'individu, ni la personne, ni l'humanité. J'ai déjà insisté sur ce point[2]. Sa morale serait plutôt une négation de l'humanité. Elle rejette de la moralité tout ce qui est essentiellement humain dans l'homme et n'exige le respect moral que pour ce qu'elle appelle la raison, qui n'est pas l'intelligence, la faculté des idées, mais une forme abstraite et vide, *a priori,* soi-disant universelle et nécessaire, sans aucune détermination ni signification particulières. Cette forme est à ce point superlative et inaccessible au commun des hommes, que Kant se demande si aucune action a jamais pu être accomplie en son nom. Dans le domaine pratique, il exclut un grand nombre d'hommes du droit politique, où il ne leur accorde qu'une « existence accessoire », il considère la femme comme une individualité secondaire, qui n'est guère bonne qu'à faire la soupe et à détendre son mari[3], il asservit tous les citoyens à un souverain tout-puissant et intangible dont les actes sont au-dessus du droit. Et, dans sa vie même, il nous fournit l'image de ce qu'est à ses yeux l'humanité, en ne prenant aucune part aux événements de son temps, en s'isolant dans la tour d'ivoire de son professorat

1. Plus haut, p. 167.
2. Plus haut, p. 62, 151-152, 165-166, 198.
3. Plus bas, p. 372, 373, voir 387-390.

et en se refusant d'intervenir dans les revendications sociales et politiques qui commençaient à se faire jour autour de lui. Aucune vie, nous le verrons[1], n'a été plus étroitement égoïste et abstraite, non seulement à l'égard de la société, mais même à l'égard de l'entourage le plus proche, de la famille et des amis ; aucune vie n'a été plus fermée, comme aucune œuvre ne l'a été davantage, car Kant n'a jamais fait le moindre effort pour chercher à la mettre à la portée des hommes et il s'en vante même à l'occasion[2]. Que la morale de Kant ait été donnée comme un type accompli de morale humaine est un des phénomènes les plus extraordinaires de l'histoire des idées.

6. L'EXPÉRIENCE MORALE

Un dernier privilège invoqué en faveur du kantisme est son absolutisme et son rejet de tout empirisme. C'est ce que M. Boutroux a exprimé en termes très généraux : « Kant ne pouvait pas s'en tenir à l'expérience : elle ne lui aurait donné que ce qui est, non ce qui doit être, des principes de physique, non de morale...[3] » Comme Kant, « nous ne pouvons nous résigner à ne chercher d'autre base pour ces principes (de la moralité) que les faits et le réel, tels qu'ils nous sont donnés par l'expérience. Dans nos assertions relatives à la morale se retrouvent, plus ou moins explicites, des postulats qui supposent l'idée d'un ordre de choses supérieur à la réalité donnée[4]. »

Il y a dans ces affirmations deux idées différentes, qu'on a tort de confondre : celle du rôle de l'expérience en morale et celle de l'existence d'un ordre moral transcendant. Elles soulèvent une question philosophique que je ne puis songer à traiter ici : la question de l'expérience morale, où, à mon avis, bien des confusions et des malentendus ont été introduits et entretenus au détriment de la clarté et du progrès philosophiques. Je crois cependant devoir en dire quelques mots, car c'est au kantisme que remontent la plupart de ces confusions et de ces malentendus ; c'est le kan-

1. Plus bas, chapitre VI.
2. Dans sa lettre au roi de Prusse.
3. Boutroux, *loc. cit.*, p. 526.
4. *Ibid.*, p. 531.

tisme qui a inauguré la rupture entre la morale et l'expérience, la séparation de la science morale et des autres démarches de la pensée, qui a assigné à la morale une méthode et des moyens spéciaux, qui lui a conféré le privilège d'échapper à toute expérience et de ressortir, dans son principe, à une faculté mystérieuse qui n'est ni religieuse ni rationnelle. Au fond, c'est toujours la confusion, toute nouvelle, qu'il a opérée entre le point de vue religieux et le point de vue philosophique qui est responsable de tant d'obscurités.

L'expérience, j'entends *toute* l'expérience psychologique et sociale, ne nous enseigne pas seulement ce que font les hommes, mais ce qu'ils veulent faire et ce qu'ils croient devoir faire. Si idéales que soient les fins que les hommes se proposent, elles n'en sont pas moins liées à leur constitution psychologique et à leur vie en société; la valeur de ces fins est dans le rapport qu'elles soutiennent avec ce qui est. On a tort, à ce point de vue, d'*opposer* la morale à la science et à la technique. Celles-ci se proposent aussi des fins; elles ne se contentent pas non plus d'étudier ce qui est. L'astronome qui observe et mesure les perturbations dans la trajectoire des planètes constate un fait, mais lorsqu'il imagine une planète nouvelle, dont les masses et les positions expliqueraient ces perturbations, il dépasse les faits; il n'en reste pas moins dans la science. Le technicien, qui enregistre les imperfections d'un moteur, ne fait que constater ce qui est; lorsqu'il se représente ce que serait le moteur sans ces imperfections et cherche à les corriger, il se propose une fin, il ne sort pas pour cela du domaine de la technique. Il en est, à mon avis, exactement de même en morale. L'imagination créatrice y a une part, comme dans la science et comme dans la technique; elle y joue un moindre rôle, parce que la vie psychologique et sociale comporte une moindre amplitude de variations individuelles que la connaissance et l'art, mais elle n'y est pas moins fort importante et n'y a rien de plus mystérieux que dans les autres domaines. Ce qu'il importe de bien mettre en évidence, c'est que, de toute façon, la création relève en morale, comme ailleurs, de la discipline à laquelle elle s'applique. Il existe d'ailleurs déjà de l'imagination créatrice dans l'observation elle-même, l'esprit n'étant pas une matière inerte qui ne fait qu'enregistrer. Il n'y a donc, à mon sens, aucune différence radicale entre

la méthode et les fins de la science et de la technique et celles de la morale.

Quant à l'existence d'un ordre de choses supérieur à la réalité donnée, dont parle M. Boutroux, c'est une autre affaire et il faut s'entendre. S'agit-il d'un ordre transcendant à l'ordre où nous vivons, du monde nouménal de Kant ? C'est là une hypothèse, qui, loin d'être nécessaire, est, par définition même, invérifiable, et par suite, sur laquelle il me paraît inutile de spéculer. Mais s'il s'agit seulement de l'ordre qui n'est pas encore connu, ou de celui qui n'est pas encore réalisé et que nous cherchons à connaître et à réaliser, en affirmer l'existence, revient simplement à dire que la réalité actuelle n'est pas toute la réalité, que notre science n'est pas achevée et que les fins que nous nous proposons ne sont pas accomplies. Là encore il n'y a aucun mystère. C'est la justification de l'existence même de la science et de la technique : si nous connaissions tout l'univers où nous sommes plongés, dans l'espace et dans le temps, la science n'aurait plus de raison d'être ; si tous les progrès techniques étaient réalisés, il n'y aurait plus de recherches techniques. La morale n'est pas autre chose que la science et la technique des actions des hommes dans leurs rapports avec la constitution psychologique humaine et dans les relations que les hommes ont entre eux. Comme la science et comme la technique, elle se propose des fins ; reléguer ces fins dans un monde transcendant, c'est le seul moyen de ne jamais les atteindre, c'est se condamner par avance à ne pas les réaliser, tout au moins par nos propres moyens, c'est-à-dire par les seuls moyens sur lesquels nous ayions quelque action.

Mais ce sont là des questions de pure philosophie qui sortent du cadre de ce travail. Ce qu'il importe de rappeler c'est que le problème n'était pas nouveau au temps de Kant : c'est le problème des rapports entre l'empirisme et l'idéalisme en morale, problème qui a divisé toute la pensée antique, qui a opposé entre eux les philosophes du XVII[e] et du XVIII[e] siècle, les partisans de Hume et ceux de Leibniz, à l'époque même où Kant travaillait. Ce qui nous intéresse c'est la solution particulière que Kant a donnée au problème. En quoi sa solution était-elle nouvelle et peut-elle être considérée comme un progrès sur les solutions antérieures, comme une acquisition de la philosophie ?

7. L'ABSOLUTISME KANTIEN

L'invention de Kant a consisté à séparer radicalement ce que les philosophes antérieurs avaient fait tous leurs efforts pour rapprocher : la matière et la forme, dans la moralité comme dans la connaissance. Il est certain que cette solution a, au point de vue moral, la propriété de consacrer au plus haut point le caractère absolu de l'impératif ; c'est par là qu'elle a paru séduisante. Cet impératif est mis ainsi au-dessus de toute discussion ; aucun doute ne peut l'atteindre, puisqu'il appartient à un autre monde. Il est plus absolu que le Dieu même du christianisme, car dans le christianisme, l'homme, ayant été créé par Dieu et à son image, n'est pas d'une essence différente et peut lui appliquer ses concepts et ses sentiments,... ce dont il ne s'est d'ailleurs pas privé. Le Dieu de Kant appartient au contraire à un ordre de choses qui est sans relation avec la réalité humaine ; celle-ci est l'ordre radicalement mauvais (*radical-böse*), celui-là est l'ordre radicalement bon ; celle-ci est rigoureusement déterminée, celui-là est absolument libre ; la seconde n'a conscience du premier ni par des idées, ni par des intuitions, ni par des sentiments ; la connaissance qu'elle en a est une connaissance, sans en être une ; la notion de rapport n'est même pas applicable de l'une à l'autre ; cette connaissance est absolument certaine, voilà tout, plus certaine que toute certitude : une certitude *en soi*. L'impératif catégorique est un fait absolument premier, *a priori*, qui ne repose sur rien et que rien ne peut entamer ; c'est là qu'est sa force, force proprement incommensurable, c'est aussi ce qui fait son extraordinaire faiblesse.

Descartes s'élevait à l'idée théologique de Dieu au moyen de la raison, par les idées de perfection, d'absolu et d'infini. Je ne prétends pas qu'il ait raisonné très correctement là-dessus, mais il a pris sur la terre un point d'appui pour sauter dans le ciel. Dans le système de Kant, l'infini, la perfection, l'absolu ne sont que des idées de la raison, qui ne permettent pas à l'esprit de l'homme de sortir de lui-même. Il faut cependant qu'il en sorte. Aussi Kant, à son tour, lui fait-il faire un saut. Mais le fossé est bien plus large et plus profond, puisque le monde des phénomènes, d'où il faut sauter, est sans relation avec le monde des noumènes, où il faut

atterrir ; il est nécessaire de sauter sans aucun tremplin, sans aucun point d'appui. Il n'est pas interdit de se demander si on ne reste pas ainsi sur place, ou si l'on ne saute pas dans le vide.

Mais ce n'est pas tout. Lorsqu'à la réflexion, comme je l'ai montré tout au long en suivant les efforts mêmes qu'a faits Kant, on s'aperçoit que son absolu, ainsi conçu, ne détermine rien en réalité et retire même toute signification morale aux actions humaines, on est en droit de penser qu'il est lui-même le comble du vide, le vide en soi, le vide absolu, si l'on peut dire, ou, plus exactement : l'absolu de Kant se confond en réalité avec l'arbitraire et la fantaisie, il est la négation même de toute certitude.

C'est ce que confirme l'analyse de cette notion d'impératif, qui, loin d'avoir une origine transcendante, est composée, comme je l'ai montré et comme on pouvait s'y attendre, de notions bien authentiquement empiriques, la nécessité et le commandement, assemblées arbitrairement, et que Kant a purement et simplement empruntées aux disciplines qui ont formé sa structure intellectuelle et morale. Son invention n'a consisté qu'à amalgamer ces notions. Rien n'est plus arbitraire et plus fantaisiste que cet amalgame.

Rien ne l'est davantage non plus, nous l'avons vu, que la manière dont il a rempli la forme vide de sa raison pratique par des idées empruntées au dehors. Il s'est emparé de ces idées, comme si elles étaient des absolus, sans aucune critique ; il ne s'est même pas demandé d'où elles venaient, si elles pouvaient s'associer sans se détruire. Il les a versées, toutes faites, dans le moule tout préparé de son système théorique, justifiant l'opération par des pseudo-raisonnements dont la plupart ne sont que des paralogismes. La forme, la matière, le procédé par lequel la matière est coulée dans la forme, tout est absolu ; c'est pure mécanique, pur automatisme de l'esprit et c'est par là même encore le comble, le triomphe du fortuit et de la fantaisie.

Cet absolu qui peut paraître tout d'abord séduisant, loin de fonder aucune certitude, est précisément ce qui empêche la certitude de se former, ce qui échappe le plus à la véritable certitude ; ce n'est qu'un besoin naïf de l'esprit à son stade le plus primitif.

La certitude n'est pas, en effet, quelque chose d'absolu, au sens mystique, c'est un rapport et qui dit rapport dit relation, et toute relation est relative. C'est ce que montre tout le développement

des sciences et la réflexion sur ce qu'est la certitude scientifique.

Les relations établies par les sciences expérimentales ne sont en effet ni *a priori*, ni universelles, ni absolument nécessaires. Elles ne peuvent se constituer que par l'observation d'une matière préexistante ; elles ne peuvent s'appliquer qu'à des groupes plus ou moins vastes de faits ; elles sont toujours revisables ; elles ne sont qu'approximatives. Les sciences exactes, la physique mathématique, la mécanique, n'échappent pas non plus à ces conditions : l'expérience seule y introduit des données nouvelles ; leurs lois ne sont vraies que dans la mesure où elles sont vérifiées, elles ne sont jamais qu'approchées, leur approximation augmente sans cesse, mais ne disparaîtra jamais. La mécanique rationnelle est elle-même tributaire de l'expérience, et, dans les mathématiques mêmes, le système des notions n'est pas absolument définitif : la fortune de la géométrie a trois dimensions, par exemple, est liée à son application au monde réel. Pourquoi exigerait-on de la science morale une absoluïté dont les sciences expérimentales et exactes n'ont que faire ?

Ce besoin n'est qu'une naïve illusion ; il provient en partie de ce que la science morale est moins avancée que les autres sciences. La relativité de la science ne compromet ni sa certitude, ni sa fécondité, au contraire ; car il n'y a d'autre certitude intelligible qu'une certitude relative. Ce qui est incertain et stérile, ce sont les notions toutes faites, qui semblent s'imposer à l'esprit comme un absolu. L'Arunta d'Australie répartit le monde de ses représentations dans des systèmes de classes et des catégories indéformables, où toutes choses viennent se ranger. C'est ainsi, par exemple, qu'il s'imagine être un kangourou : aucun raisonnement, aucune expérience ne pourront l'en faire démordre. Pour lui enlever cette idée absolue et rigoureusement certaine à ses yeux, c'est toute sa fourniture intellectuelle qu'il faudrait lui retirer. Sa certitude est véritablement absolue, comme pour Kant celle de l'existence de l'impératif catégorique ; elle est absolue précisément parce qu'elle ne repose sur aucune expérience, parce qu'elle est le comble de la fantaisie. Sa représentation du monde est fausse, parce qu'elle est *a priori*, parce qu'elle est impénétrable à l'expérience, qu'elle échappe à tout contrôle de la raison. Il la croit universelle, parce qu'il est incapable d'en comprendre aucune autre et d'instituer

entre elles des comparaisons. Il la croit absolument nécessaire parce qu'il est incapable de la tranformer. Elle est en réalité le produit d'une expérience enfantine qu'il a érigée en absolu ; l'absolu lui barre le chemin, il n'est qu'une incapacité d'avancer, de progresser dans la voie de la connaissance, une fantaisie immobilisée, qui est née dans une sorte de rêve, puis qui a été fixée par l'esprit du groupe et par les lois de la pensée collective. L'absolu et la fantaisie se touchent et se confondent. Ce sont des impasses d'où l'on ne peut que rebrousser.

La morale de Kant est constituée par une série d'impasses de cette sorte. Il est inutile d'essayer de les élargir ou de les percer ; il faut revenir à la grande route : celle de l'humanisme et de la tradition, vivifiés par l'évolutionisme.

Cet absolu n'est pas seulement funeste au développement de toute science et de toute philosophie, il est très dangereux dans la pratique, car il est apte à tout justifier et c'est en son nom que les pires abominations ont été commises. Rien n'est plus facile à *mobiliser* que l'absolu, parce qu'il n'est engagé dans aucune relation et qu'il suffit de l'affirmer, arbitrairement, comme un décret : *hoc volo, sic jubeo,* c'est la formule même que Kant nous a donnée lui-même de son impératif. Nous avons vu d'ailleurs comment cet impératif lui a servi à soutenir tour à tour le pour et le contre et à quel point il a été incapable de lui faire discerner le faux d'avec le vrai. Kant a eu peu d'occasions d'exercer le fanatisme : sa vie de professeur était trop solitaire, trop renfermée en elle-même, trop craintive aussi et timorée, pour être dangereuse. Nous verrons cependant que, comme sa doctrine, elle contenait tous les germes du fanatisme. Lorsque d'autres circonstances se sont présentées, lorsque la situation politique de l'Allemagne s'est modifiée, l'absolutisme kantien a trouvé les conditions favorables à sa mobilisation et à son développement, et nous avons sous les yeux ce qu'il a contribué à produire.

8. CONCLUSIONS

Il me semble donc que l'universalité et l'absolutisme de Kant doivent rejoindre son obligation morale. Ce sont des positions sans issues où la pensée ne peut pas progresser. Il y a toutefois entre

la dernière notion et les deux autres une différence importante. L'obligation morale est un concept philosophiquement contradictoire. Il n'a de sens que dans les morales religieuses des dieux personnels. L'universalité et l'absolutisme sont au contraires des notions philosophiques, qui ne sont absurdes que dans le sens kantien.

Si dans notre connaissance il n'y a pas en effet une loi unique et absolue, qui s'impose *a priori* à toute réalité, il n'est toutefois pas impossible qu'une telle loi puisse exister. Il y a en tout cas des lois *générales,* qui régissent des groupes plus ou moins étendus de faits. Mais il faut les en extraire et non les affirmer arbitrairement.

La psychologie établit qu'il y a des conditions et des fins individuelles, propres à notre nature, et qu'il importe de les développer si l'on veut affirmer et accroître l'humanité dans l'homme. La morale antique les avait déjà dégagées lorsqu'elle a donné pour objet essentiel de la morale individuelle la coordination et la direction des diverses tendances par la conscience claire et la volonté réfléchie. Ces conditions et ces fins ont une valeur absolue en ce sens que, si l'humanité ne s'y soumettait pas, elle cesserait d'être l'humanité pour rétrograder jusqu'au stade le plus primitif de l'évolution. Elles ne sont absolues que par rapport à la notion psychologique d'humanité; elles ne le sont aussi que par rapport à l'état actuel de la psychologie, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas exactement définies une fois pour toutes et que leur connaissance est perfectible.

La sociologie et l'histoire déterminent avec la psychologie d'autres conditions morales, qui sont celles de la vie collective et qui substituent la notion d'évolution sociale à celle d'arbitraire.

Il y a des lois très générales de l'évolution sociale; il y en a de plus particulières. La morale sociale n'est pas un fait isolé, elle dépend d'ensembles plus vastes. L'évolution morale, comme l'évolution intellectuelle, comme l'évolution des sentiments, comme l'évolution économique et l'évolution politique, aurait sans doute pu être autre qu'elle n'a été. Les possibles sont en nombre infini, disait Leibniz; mais envisager tous les possibles est une œuvre stérile et vaine ; c'est le réel qu'il faut voir, c'est dans le réel que nous vivons et non dans l'abstraction. Comme l'a très bien vu Aristote, s'il n'y

a de science que d'une certaine généralité, le réel est individuel, ou plus exactement il est constitué par certains groupes individuels. La vie, d'abord largement indéterminée, choisit entre les possibles, en retranche un très grand nombre, pour s'arrêter à des formes qui sont durables sans être indéformables.

Or nous voyons de plus en plus clairement à quel groupe et à quelles formes nous appartenons, comment ce que nous appelons la civilisation est sortie de la barbarie et ce qu'est notre civilisation par rapport à la barbarie. Ce n'est pas une notion absolue au sens strict, ni universelle dans un sens absolu. Si la société humaine s'était développée dans Sirius, ou simplement sur un globe dont la température eût été dix fois supérieure ou inférieure à ce qu'elle est, nous eussions certainement une toute autre notion de la civilisation. Cette notion serait même sans doute assez différente si les Grecs n'avaient pas été vainqueurs à Salamine et à Platées. Mais qu'importe! Nous vivons sur la terre et les Grecs ont triomphé des Perses. Ce ne sont que deux faits particuliers, quoique le premier soit beaucoup plus général que le second. De tous les faits qui se sont succédés dans notre histoire il résulte une notion de la civilisation, de la civilisation gréco-latine et de la civilisation française, qui est une de ses héritières; il en résulte aussi une notion de ce que n'est pas la civilisation.

Objectera-t-on qu'il n'y a pas de raison absolument déterminante de vouloir maintenir et développer cette civilisation, et que la notion que nous en formons n'est pas suffisamment déterminée? Cette notion n'a évidemment pas la nécessité d'une relation algébrique. S'ensuit-il que sa certitude soit insuffisante pour que nous nous y attachions solidement? Il y a une infinité de degrés dans la certitude et même dans la certitude des sciences exactes; cette certitude n'est cependant pas vaine et ne se confond pas avec la fantaisie; bien au contraire, c'est l'absolu kantien qui est une fantaisie, parce qu'il est sans rapport avec aucune réalité.

L'attachement que nous éprouvons pour notre civilisation se complique d'ailleurs d'autres éléments, qui ne sont pas purement intellectuels : les éléments affectifs. Si notre civilisation est bonne pour des raisons intellectuelles, elle est bonne aussi parce que nous l'aimons. Les éléments intellectuels sont plus généraux que les éléments affectifs, sans être universels, ni même absolument géné-

raux dans l'espèce humaine; car l'intelligence a une évolution comme la sensibilité; il n'en résulte pas qu'elle soit *fausse*. Il en est de même de l'évolution de la sensibilité; elle est plus particulière encore, elle n'en conserve pas moins une certitude : celle des acquisitions et des relations qui se sont fixées au cours de l'histoire et auxquelles nous ne pouvons pas plus songer à renoncer qu'à l'œuvre intellectuelle de l'humanité civilisée. Notre attachement pour la civilisation gréco-latine et française et tous les sentiments qui en sont solidaires sont des réalités, qui n'ont pas une valeur, une certitude universelles et absolues, mais qui ont une valeur et une certitude *considérables* par rapport à nous, et tout est là. Ces sentiments, et les idées qui sont en relation avec eux, sont l'armature du groupe où nous vivons, où nous voulons continuer à vivre, que nous voulons développer dans les conditions qui lui sont propres.

Rien n'a mieux mis en évidence que la guerre européenne quelles sont ces conditions et pourquoi nous y tenons. L'idée seule de vivre dans la dépendance de la mentalité et de la sensibilité germaniques nous est insupportable; elle nous répugne et nous révolte; la mort nous paraît meilleure que le renoncement à l'idéal qui s'est lentement formé en nous par tous les efforts et toutes les conquêtes de nos pères. C'est ce que nos ennemis ne comprennent pas, ne peuvent pas comprendre, parce que l'incapacité de sortir d'eux-mêmes est un des caractères de leur mentalité, comme de toute mentalité primitive. Mais nous, nous comprenons nos ennemis; c'est parce que nous ne les comprenons que trop, que nous ne voulons pas leur ressembler.

L'erreur de Kant a été de pousser jusqu'à leurs conséquences les plus absurdes des notions vraies qu'avaient dégagées ses prédécesseurs. C'est une tendance assez banale, qu'on pourrait définir : un phénomène de *majoration dogmatique* et qu'on retrouve dans tous les esprits primitifs; c'est un caractère propre à la pensée métaphysique et même à l'esprit scientifique de l'Allemagne. Une certaine philosophie traditionnelle avait sans doute déjà abusé de ces notions. Ce fut, dans une certaine mesure, le cas pour Platon, ce fut le cas pour Descartes, et notre XVIIIe siècle n'en a pas été exempt. C'est même dans ces tendances, déjà exagérées par Wolff, que Kant a puisé son goût pour les abstractions; là encore il n'a

rien inventé, il a utilisé. Mais ce goût, légitime lorsqu'il est modéré, est devenu chez lui une manie et une monstruosité, qui, alliées à d'autres défauts germaniques, ont eu dans son œuvre les plus funestes conséquences. Ni Platon, ni Descartes, ni notre XVIIIe siècle ne se sont laissés entraîner à de pareilles absurdités ; ils ont toujours conservé, à cet égard comme aux autres, le sens de la modération et de la mesure, qui sont les qualités propres de notre civilisation, comme celles de toute pensée et de toute moralité.

Plusieurs philosophies, appartenant à la tradition gréco-latine de l'humanisme, ont été séduites par le caractère mi-religieux, mi-rationnel du moralisme kantien ; elles se sont heurtées, lorsqu'elles ont voulu l'utiliser, à des difficultés purement factices où elles se sont vainement débattues. Il est temps de renier toute solidarité avec cette déviation de la pensée. Aucune doctrine ne répugne autant à notre humanisme.

Rendons à ceux qui les ont inspirées les idées libérales que Kant a eu tout au moins le mérite de recueillir ; nous ne lui contestons pas ce mérite, quoiqu'il ait dénaturé tout ce qu'il a emprunté. Mais ne tombons plus dans le travers qui consiste à ne reconnaître les idées de nos grands hommes que lorsqu'elles ont été traduites dans une langue étrangère, à ne vouloir les admirer et les aimer qu'à travers les ouvrages de leurs plus déraisonnables interprètes. Ces idées n'ont rien acquis en traversant le système de Kant ; elles n'y ont été que déformées. La philosophie morale a tout à gagner à se remettre en contact direct avec elles ; elle y retrouvera les qualités propres qui les ont engendrées : le bon sens, la clarté et la générosité.

CHAPITRE VI

KANT ET LA MENTALITÉ PRUSSIENNE

1. KANT EST UN PRUSSIEN DE KŒNIGSBERG

La première partie de notre étude a montré que la morale de Kant considérée en elle-même se présente sous un double aspect suivant qu'on envisage son contenu ou sa forme, suivant qu'on se place au point de vue pratique ou au point de vue théorique.

Le contenu de cette morale, la morale pratique de Kant, est un assemblage assez incohérent d'éléments tous empruntés au dehors, qu'aucun principe ne coordonne, parce que le système, dont ils sont censés être des applications, a séparé radicalement ce qu'il fallait précisément rapprocher et s'est trouvé par suite incapable de déterminer aucune application. Kant n'est pas proprement un moraliste. Il n'a apporté de solution, de formule nouvelle, d'interprétation personnelle à aucune question particulière de morale; il n'a même pas eu réellement le sens de l'expérience morale, ni dans le domaine de la vertu, ni dans celui du droit.

Kant est un théoricien, un métaphysicien de la morale. Ce qui lui appartient en propre c'est son système, système abstrait, artifi-

ciel, inconséquent et souvent contradictoire, qui est impuissant à préciser aucune règle, sinon à les justifier toutes, et qui dépouille la moralité de sa véritable signification morale. Loin de constituer un progrès, ce système est une régression : régression intellectuelle par la confusion du point de vue philosophique et du point de vue religieux, régression morale par la substitution de l'autorité et du commandement aveugles à l'attrait, à l'assentiment et à la persuasion.

La seconde partie a eu pour objet de situer le système dans l'histoire et d'abord dans l'histoire des idées et des philosophies morales. Elle a mis en lumière le divorce du moralisme kantien avec la tradition religieuse et philosophique : entre ce moralisme et les religions antique et chrétienne, entre ce moralisme et la morale rationnelle des philosophes anciens et classiques, aucune conciliation n'est possible. Les morales philosophiques du XIX[e] siècle, qui ont tenté d'en sauver des épaves et de les incorporer dans la morale traditionnelle, ont abouti à un pitoyable échec. Celles de ces épaves, dont quelques philosophes modernes ont cherché à tirer parti, ne sont d'aucune utilité ; elles n'ont fait, au contraire, que jeter le trouble et la confusion dans les idées modernes de la morale et déterminer pour une grande part la crise que la philosophie morale a traversée dans le dernier quart du XIX[e] siècle.

Si le moralisme de Kant n'a aucune cohésion propre et s'il est en opposition avec la tradition, comment s'est-il formé ? J'ai décrit sa genèse à partir du rationalisme wolffien et du dualisme piétiste, en montrant par quelles associations d'idées Kant est passé de la *Critique de la raison pure* à la *Critique de la raison pratique*, puis comment il a réintroduit au fur et à mesure dans la raison pratique les idées religieuses qu'il avait exclues de la raison théorique. C'est une explication qui n'est pas sans valeur : elle fait bien voir comment et pourquoi les concepts se sont enchaînés dans l'esprit de Kant. Elle est cependant incomplète. Elle montre bien l'artifice de la systématisation, dont le rationalisme abstrait et le dualisme piétiste sont les ressorts les plus apparents. Mais un système n'est pas complètement artificiel ; il procède de tout un état d'esprit, d'un ensemble de tendances et d'habitudes intellectuelles et morales dont il est étroitement solidaire. Quel est ce fond de tendances et d'habitudes, quelle en est la source, quel est l'esprit qui l'anime ?

La réponse à ces questions fait l'objet de ce dernier chapitre qui replace la morale kantienne dans son véritable milieu historique : le milieu prussien.

Kant a subi sans doute l'influence du cosmopolitisme, qui régnait en maître au XVIIIe siècle sur l'Europe intellectuelle tout entière, et notamment du libéralisme français ; il leur a emprunté plusieurs éléments qu'il a utilisés et adaptés à sa mentalité. Mais ce sont là des pièces étrangères, des apports extérieurs. Kant est avant tout un Prussien de Kœnigsberg[1]. C'est ce qu'on passe trop facilement sous silence. On se représente sa métaphysique morale comme une vérité éternelle, extérieure et supérieure à toute expérience ; il n'en est pas dont les racines soient plus profondément enfoncées dans le sol de la Prusse et plus complètement nourries d'une sève essentiellement prussienne. C'est dans l'âme prussienne qu'il faut chercher l'explication profonde du moralisme kantien. J'ai déjà eu l'occasion de montrer que certaines tendances, certaines habitudes d'esprit avaient, dans Kant, une couleur toute prussienne, un accent *echt preussisch,* authentiquement germanique. La question mérite d'être reprise dans son ensemble, d'être examinée de plus près et plus solidement éprouvée.

D'innombrables ouvrages ont été écrits sur la morale de Kant, mais aucun ne l'a été de ce biais. Il est facile de le comprendre. La plupart sont des ouvrages allemands; or il n'y a pas de plus mauvais et de plus pauvre psychologue qu'un Allemand. Quant aux étrangers, ils n'ont accueilli le germanisme prolifique et en-

1. Le grand-père de Kant, Hans Kandt, tailleur de cuir à Memel, n'était pas écossais, comme Kant le pensait, mais était probablement d'humble *origine* écossaise. Son père, l'arrière-grand-père de Kant, Richard Kandt, qui tenait une auberge dans le village de Werrden près de Heidekrug au nord de Tilsitt et qui mourut en 1667, a peut-être été en effet l'un des nombreux Écossais qui ont émigré au XVIIe siècle dans la Prusse orientale. Ces émigrants ont été très vite absorbés par la population locale et Richard Kandt était depuis très longtemps en Prusse quand il mourut. Memel, Werrden, Heidekrug faisaient partie de la Prusse depuis 1619. Il est donc possible que Kant ait possédé, pour un huitième, une ascendance écossaise, qui remonterait à la troisième génération. Voir Borowski, *Darstellung des Lebens und Chraralkters Immanuel Kants,* p. 21 ; Th. A. Fischer, *The Scots in Germany,* p. 231, *The Scots in eastern and western Poland,* p. XII ; F. Schmidt, *Geschichte des Deutsch Kroner Kreises,* p. 145 ; R. W. Wenley, *Kant and his philosophical revolution,* p. 55 et suiv.

vahissant qu'avec trop de bienveillance. Ils ont été séduits par sa fausse profondeur et par les emprunts qu'il a faits à la civilisation gréco-latine. Le vieux fond germanique, que les écrivains latins et les chroniqueurs du moyen âge avaient bien mis en évidence, est resté dissimulé au cours des derniers siècles derrière un libéralisme de façade, qui, plus ou moins consciemment, n'était destiné qu'à nous éblouir et à fournir aux ennemis de l'humanisme les moyens de combattre l'humanisme avec ses propres armes, sophistiquées et détournées de leur usage. Il a fallu tout le déchaînement de la guerre monstrueuse pour que la barbarie teutonne apparût de nouveau sous son véritable jour, pour qu'on discernât avec plus de perspicacité ce que l'Allemagne de Guillaume II a conservé de la race primitive et qu'on prît conscience des déviations dont le germanisme, sous le couvert d'un humanisme d'emprunt, menaçait l'humanisme.

Le moralisme de Kant est une de ces déviations. C'est un fait qu'on ne reconnaît pas généralement, tout au moins chez les rationalistes. Presque seuls les catholiques l'ont dénoncé. Les historiens, qui ont recherché dans les derniers temps les origines philosophiques du germanisme actuel, se sont presque tous arrêtés à Hegel et à Fichte et n'ont pas voulu remonter plus haut. Il y a à cela plusieurs raisons.

La première est le prestige qu'a exercé le kantisme dans notre université. Il faudrait un volume entier pour en étudier les causes, l'origine et la genèse; ce serait sortir du cadre de ce travail[1]. Je dirai seulement que le kantisme a paru un excellent substitut de la foi religieuse défaillante, parce qu'il semblait *neutre* au point de vue confessionnel. Pour un observateur un peu superficiel, la morale de Kant dissimule assez bien ses origines religieuses; elle est une spéculation très abstraite qui paraît à première vue ne procéder que de la raison, alors qu'elle est en réalité une interprétation métaphysique de la théologie protestante, tout en paraissant rompre avec elle. Ce faux rationalisme est venu, à son heure, offrir à ceux qui la cherchaient une religion sans Dieu et une religion dont l'esprit est radicalement opposé au catholicisme, qu'on voulait combattre et détruire.

1. Voir plus haut, p. 19-20.

La seconde raison est que certains caractères très apparents du germanisme, le pangermanisme et les instincts de proie, ne sont pas dégagés dans l'œuvre de Kant. On n'y trouve qu'une disposition générale propre à les engendrer. Aussi leurs relations avec la psychologie de Kant n'ont-elles pas été aperçues.

Une troisième est le libéralisme d'emprunt que je viens de signaler. Ce libéralisme de Kant a fait illusion. On n'a pas vu qu'il n'est pas dans l'esprit de sa doctrine ; on ne s'est pas rendu compte qu'il n'y a été introduit que par une fausse logique tout à fait artificielle et que les idées opposées au libéralisme y sont justifiées de la même manière. On a fermé les yeux sur cet artifice et, pour un peu, on aurait été tenté de nous faire croire que la Révolution de 1789 a dû aux ouvrages de Kant de 1795 et de 1797 ce qu'elle possédait de meilleur !

Que le libéralisme de Kant ait été un emprunt, c'est ce que j'ai établi en montrant que toutes les idées libérales de la morale kantienne ont été prises à nos écrivains français du XVIIIe siècle. Aucune ne lui appartient en propre. Que Kant n'ait pas assimilé ces emprunts, c'est ce que prouve l'attitude du philosophe, qui dans aucune circonstance de sa vie n'a cherché à défendre ou à propager les théories dont il a été l'écho, qui a maintenu à côté de ces théories les théories radicalement opposées, qui s'est toujours aveuglément soumis à ses souverains et leur a fourni dans son œuvre même la justification de leurs abus. Que sa doctrine morale soit au contraire essentiellement et étroitement autoritaire, cela résulte de l'attitude même que Kant a adoptée dans sa définition du fait moral, en fondant le devoir sur un commandement aveugle soustrait au contrôle de la raison et en éliminant du devoir les sentiments généreux.

On ne saurait trop insister. Le caractère fondamental de la politique et de la morale kantiennes est leur ambiguïté, leur équivoque à l'égard de la liberté et du respect de la personne. Elles n'affirment la liberté que pour la nier aussitôt ; elles ne proclament le respect de la personne qu'en retirant à l'individu tout ce qui constitue la véritable personnalité.

Or cette ambiguïté, cette équivoque, est précisément le caractère même de la morale sociale et politique de l'Allemagne et spécialement de la Prusse. Sans remonter aux Germains de Tacite, au

bandit perfide Arminius[1], dont les Allemands ont fait leur héros national, au « Reinart Fuchs », le « renard » teuton du moyen âge, on peut affirmer que l'Allemagne du XVIIIe et du XIXe siècle consacre le triomphe du principe d'autorité derrière une façade de démocratie et de liberté destinée à faire illusion aux nations voisines et au peuple allemand lui-même[2].

Les rapports intimes qui unissent l'esprit de Kant et celui de l'Allemagne ne sont pas accidentels. Plus qu'aucun autre écrivain et philosophe allemand de son temps Kant a été exclusivement prussien. Il n'est pas sorti de Prusse, il n'a vécu en contact qu'avec des institutions prussiennes et en commerce intime qu'avec des Prussiens. Il n'est pas extraordinaire qu'il ait adopté leurs idées, y compris celles qu'ils ont empruntées. Mais Kant n'est pas seulement prussien par les idées qu'il a en commun avec tout son entourage; il l'est par les tendances profondes de sa mentalité, de son caractère et de sa vie. C'est ce qu'il me reste à montrer. Je pourrai répondre alors, d'une façon plus précise que je ne l'ai fait jusqu'ici, à la question posée dans l'Introduction de ce travail : quel rapport y a-t-il entre la morale de Kant et l'esprit de l'Allemagne contemporaine et quelle part de responsabilité peut-on attribuer au kantisme dans cet esprit ?

2. « MÉCANISME » ET BARBARIE

L'un des traits les plus frappants du caractère prussien est une sorte de mécanisme aveugle et rigide qui ne tient aucun compte de la nature propre des êtres, de leurs tendances, de leurs sentiments, de leur individualité, et qui, à défaut de compréhension et de sympathie, leur impose du dehors, au besoin avec brutalité, ses cadres uniformes et inflexibles. Dans le domaine social et politique, ce mécanisme s'exprime par ce que les savants allemands appellent aujourd'hui, en dépouillant l'idée de l'un de ses traits essentiels, « l'organisation », qui n'est pas proprement pour eux une coopération librement consentie en vue d'un idéal élaboré en

1. Voir J. Toutain, *Héros et bandit, Vercingétorix et Arminius*, dans *Pro Alesia*, Paris, Leroux, mai 1915, p. 149 et suiv.
2. C'est ce qu'a bien montré J. Barthélemy dans *Les institutions politiques de l'Allemagne contemporaine*, Paris, Alcan, 1915.

commun, mais un régime de subordination, d'autorité et d'exploitation. Dans le domaine philosophique et scientifique, il se traduit par l'abus de l'esprit géométrique, de l'esprit de système, par le défaut et le dédain du sens commun, par une insuffisance notoire de l'esprit de finesse.

« Il y avait alors à l'intérieur de l'Allemagne un peuple chez lequel toutes choses tendaient à se passer mécaniquement. Artificielle avait été la formation de la Prusse... Mécanique était son administration... Mécanique encore, mécanique d'une précision et d'une puissance extrêmes, cette armée sur laquelle se concentrait l'attention des Hohenzollern. Soit que le peuple eût été dressé pendant des siècles à l'obéissance machinale, soit que l'instinct élémentaire de conquête et de rapine, absorbant en lui la vie de la nation, l'eût simplifiée et rapprochée de la matérialité, soit enfin que le caractère prussien fût ainsi fait, c'étaient des visions de brutalité, de raideur, d'automatisme qu'évoquait l'idée de la Prusse, comme si tout y eût été mécanique, du geste de ses rois au pas de ses soldats[1]. » Et M. Bergson oppose le mécanisme « de la chose toute faite qui ne se répare pas d'elle-même » à « la vie, puissance de création qui se refait à chaque instant ». « L'esprit allemand est puissamment géométrique, mais il n'est que géométrique, conclut M. Duhem à la fin de ses leçons sur la *Science allemande*[2]... » M. Émile Picard s'exprime de même [3] : « C'est une tendance de la science allemande de poser *a priori* des notions et des concepts et d'en suivre indéfiniment les conséquences, sans se soucier de leur accord avec le réel et même en prenant plaisir à s'éloigner du sens commun. » « Entreprenant en 1877, écrit M. Boutroux[4], la traduction française de l'*Histoire de la philosophie des Grecs* par Édouard Zeller, j'essayais de montrer comment de cette exposition si savante et profonde de l'une des manifestations les plus originales du génie humain, l'homme était en quelque sorte éliminé ; comment la pensée d'un Socrate, d'un Platon, d'un Aristote

1. Discours à l'Académie des sciences morales et politiques du 12 décembre 1914, *Séances et travaux de l'Académie, compte rendu,* 1915, t. I, p. 141.
2. P. Duhem, *La science allemande,* Paris, Hermann, 1915, p. 75.
3. *L'histoire des sciences et les prétentions de la science allemande,* Paris, Perrin, 1916, p. 36.
4. *La Science allemande,* dans *Les Allemands et la Science,* Paris, Alcan, 1916, p. 49.

y était à peu près dépouillée de tout ce qu'elle a présenté chez ces grands hommes de personnel et de vivant, pour se réduire finalement à des formules abstraites, tributaires d'une dialectique immanente et inflexible. »

Ce mécanisme, que toute force bonne ou mauvaise, raisonnable ou monstrueuse, est apte à mettre en mouvement, qui pousse jusqu'à l'extrême un sentiment ou une idée sans percevoir leurs limites, sans comprendre leurs relations avec d'autres sentiments et d'autres idées, est une forme de la conscience primitive et barbare. Car le développement de l'intelligence et l'affinement de la sensibilité consistent essentiellement dans la variété et dans la modération. Savoir arrêter une idée pour la confronter avec les faits et avec d'autres idées, saisir les rapports qu'elle possède avec le reste des choses et les autres notions de l'esprit, établir entre toutes ces données une liaison et un équilibre, est l'œuvre même de la pensée vivante.

C'est ce mécanisme qui a le plus frappé Heine et Michelet dans le caractère du plus illustre philosophe prussien : « Kant vécut d'une vie de célibataire mécaniquement réglée et presque abstraite » ; il fut « une scolastique vivante, un être tout à fait abstrait, un de ces hommes de fer qui battent l'heure à l'horloge des villes. » Mais Heine et Michelet s'en sont tenus à une vue générale et un peu extérieure. Le rôle de l'automatisme est bien plus profond et plus essentiel dans la conception et la construction du système moral de Kant, comme dans sa vie.

J'ai montré, en effet, comment l'idée même du système n'avait été d'abord qu'une transposition pure et simple des notions dégagées par la *Critique de la raison pure*. Au lieu de chercher le caractère propre au problème moral, d'exercer sur ce problème le travail de son esprit, Kant s'est mis péniblement à reproduire mécaniquement les démarches de sa pensée théorique. La connaissance n'était pour lui que l'application d'une forme *a priori*, universelle et nécessaire, à une matière qui lui est étrangère ; la moralité devient une forme *a priori* universelle et nécessaire venant s'imprimer sur les idées et les sentiments, pour leur fournir la signification et la détermination morale dont ils ont été dépouillés.

Une fois en possession du principe, Kant s'abandonne, non moins mécaniquement, aux tendances religieuses que l'éducation a dépo-

sées et fortifiées en lui ; il ne prend pas non plus la peine de les éprouver, de les analyser, d'en rechercher les origines, la genèse et la valeur ; il les juxtapose purement et simplement à la pièce principale. La liberté morale religieuse, l'idée du mérite et du démérite, qui n'ont de sens qu'à l'égard d'une personne divine, sont mises bout à bout avec l'idée différente de nécessité logique ; ce sont des pièces qui ne s'emboîtent même pas, le raccord est dissimulé sous le faux syllogisme : *je crois, donc je peux, donc je suis libre.* Puis les deux autres pièces, l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, viennent s'ajouter comme deux rallonges, sous le couvert de deux autres syllogismes, qui ne sont pas seulement faux en eux-mêmes, mais qui contredisent les premiers.

Le mécanisme se poursuit, avec le même dédain de la réalité et de la non-contradiction, dans la détermination de la morale pratique ; il consiste à verser dans le moule du système un contenu emprunté sans critique, comme une chose toute faite, à des sources aussi étrangères au système qu'opposées entre elles : christianisme luthérien, libéralisme révolutionnaire, despotisme prussien. Aucune page de la *Métaphysique de la vertu* et de la *Métaphysique du droit* ne trahit le moindre effort original de l'esprit, ni dans la forme, ni dans le fond, ni dans l'exposition elle-même.

On objectera l'âge de l'auteur : il a donné l'expression dernière de sa morale pratique à soixante-dix ans, c'est une œuvre sénile. Mais si une pensée très vigoureuse peut être affaiblie à cet âge, si elle n'est plus capable de créer, elle n'en conserve pas moins la marque de son originalité propre. Et puis, si cette morale est une œuvre sénile, elle ne peut pas être en même temps une révélation de génie ! Kant n'a d'ailleurs pas attendu cet âge pour concevoir son œuvre ; la singulière détermination qu'il propose de plusieurs vertus par l'impératif catégorique est tout entière déjà dans les *Fondements de la Métaphysique de la vertu* et dans la *Critique de la raison pratique,* qui ont suivi à quelques années la *Critique de la raison pure* ; dès ce moment, l'idée de la *Métaphysique des mœurs* et de la *Métaphysique de la nature*, où il se proposait de dérouler toute la connaissance scientifique et toute la moralité sous forme d'idées purement *a priori,* d'après les données de ses fameuses critiques, est déjà entièrement formée et le plan en est tracé. L'exécution aurait pu être médiocre ; c'est la conception même qui est

purement mécanique et sans portée, et cette conception, le plan même de l'œuvre remontent bien à l'époque de sa pleine maturité.

L'automatisme de la morale de Kant n'est donc pas imputable seulement à l'affaiblissement de sa pensée. Il est une disposition plus profonde de son tempérament. C'est ce que montrent admirablement sa corrrespondance et surtout les récits de ses biographes, qui nous ont laissé une image précise et très curieuse de sa vie.

3. LES BIOGRAPHES DE KANT

La lecture de ces biographies est extrêmement instructive, elle est indispensable pour bien comprendre l'esprit de notre philosophe pendant la période même qui nous intéresse le plus ici : celle de la composition de son œuvre morale.

Les biographes de Kant ont été ses intimes. Ils ont vécu auprès de lui, ils ont eu de son esprit et de son existence une impression directe et très prolongée, dans la période qui suit l'élaboration de la *Critique de la raison pure*. Ils sont en même temps très naïfs et leur naïveté a une saveur allemande toute particulière.

Ludwig Ernst Borowski était l'élève de Kant, il a rempli la charge de pasteur à Kœnigsberg, où il était en relations constantes avec Kant, de 1782 à 1792. Son récit, terminé en 1792, a été lu et approuvé par Kant lui-même [1]. Reinhold Bernhard Jachmann, un autre disciple du maître, avait accès chez lui chaque jour, de 1784 à 1794, il a été mêlé pendant cette période aux moindres incidents de sa vie [2]. Andréas Christophe Wasianski, diacre dans une petite paroisse de la ville, a été le compagnon quotidien du philosophe pendant ses dix dernières années et son exécuteur testamentaire [3].

Leurs trois biographies ont été publiées l'année même de la mort de Kant, en 1804. Elles sont animées des mêmes sentiments d'admiration béate, éprouvée par de petites gens, d'esprit médiocre et borné, très candides et un peu puérils, d'une formation provinciale toute allemande, pour le docte professeur qui les a éblouis.

1. *Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants.*
2. *Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund.*
3. *Kant in seinen letzten Lebensjahren.*

Elles répètent toutes trois, de façon identique, sauf de légères variantes, les petits faits qui sont les seuls événements de la vie de Kant, les paroles insignifiantes qui sortaient de sa bouche. Elles sont très minutieuses, très consciencieuses et animées du plus pur esprit bourgeois prussien. Il est difficile de trouver des témoignages mieux appropriés, plus directs, plus complets et plus sûrs. Par leurs concordances, par leurs répétitions, par la disposition même de leur exposé, elles sont une véritable *synopsis* de la vie de Kant. Ce sont en quelque sorte ce que j'ai appelé les *évangiles synoptiques* de ce nouveau prophète, ou plus exactement, pour ne pas manquer de respect à une très vénérable tradition chrétienne, la caricature synoptique de cette caricature de vie que fut l'existence de notre philosophe, pendant le temps même qu'il composait cette nouvelle charte de toute moralité humaine [1].

4. L'AUTOMATISME DE SA VIE MATÉRIELLE

C'est bien, en effet, une caricature que la vie de cet homme.

Pendant plus de quarante ans il s'est levé chaque matin à 5 heures exactement, sans une minute d'avance ni une minute de retard, comme il s'en vantait lui-même [2] ; il prenait la même dose de thé, fumait une pipe bourrée d'une quantité de tabac rigoureusement déterminée, travaillait jusqu'à 7 heures, passait dans sa chambre pour s'habiller, donnait ses leçons jusqu'à 9 heures, puis rentrait, se mettait en pantoufles et en robe de chambre, travaillait de nouveau et à midi 3/4 précises criait à la cuisinière : « Il est moins 1/4, *es ist Dreiviertel* » ; il allait alors retirer l'argenterie du tiroir, se mettait à table, ouvrait régulièrement la conversation avec ses invités par les mots : « Eh bien, Messieurs, *nun meine Herren* », avalait après la soupe deux pilules et un breuvage qu'il préparait lui-même avec componction, mangeait un nombre rigoureusement déterminé de plats, trois lorsqu'il était seul, quatre quand il avait du monde, et rangeait lui-même l'argenterie après

1. Herder n'a fréquenté Kant que pendant deux années, de 1762 à 1764, à l'université de Kœnigsberg. Le portrait enthousiaste qu'il nous a fait du maître remonte à cette époque, vingt ans avant celle qui nous occupe. (*Herder's Briefe zur Beförderung der Humanität*, lettre 79).

2. Les biographes disent trente ans, mais le fait qu'ils rapportent est de quinze ans environ antérieur à sa mort.

que le domestique l'avait nettoyée. Il sortait ensuite, toujours seul, afin de ne pas causer en marchant et de ne pas respirer par la bouche (ce qui était interdit par un principe *a priori* de la raison pratique), faisait un nombre de pas toujours le même pendant un temps exactement égal à lui-même par les mêmes rues et le même itinéraire, en évitant soigneusement, grâce à des arrêts appropriés, de se mettre si peu que ce soit en transpiration (autre principe *a priori*). Il se rendait de là, pendant plusieurs années consécutives, chez son ami Green, qu'il trouvait endormi dans son fauteuil, s'asseyait auprès de lui, laissait errer ses pensées, puis s'endormait à son tour ; il sortait ensuite de chez Green à une heure si régulière (à 7 heures), que les voisins avaient pris l'habitude de régler leurs pendules sur son départ, et rentrait chez lui pour se mettre au coin du poêle, dans une pièce où la température était maintenue rigoureusement, été comme hiver, à 75° Fahrenheit (24° centigrade), où les volets étaient toujours hermétiquement clos (parce qu'en vertu d'un autre théorème *a priori* de la raison, la lumière du soleil favoriserait le développement des punaises dont notre philosophe était incommodé) et d'où, par les fentes des volets, il contemplait, à la même heure et pendant le même nombre de minutes, la même tour de la ville, conformément à un postulat si impératif de la raison pratique que, lorsque les peupliers d'un jardin voisin gênèrent sa vue, il dut obtenir non sans efforts de voisins complaisants pour un si illustre génie, de les couper. Il faisait ensuite à la lumière de la lampe sa lecture quotidienne, se déshabillait avec méthode et se mettait enfin à dix heures précises [1] au lit où il se couvrait avec des précautions toutes particulières, pour recommencer sept heures après le cours toujours le même, rigoureusement identique, de son existence quotidienne d'automate pensant [2].

La régularité, un certain mécanisme même de la vie extérieure sont fréquents chez de grands travailleurs, ils sont nécessaires à

1. Kant ne faisait qu'un seul repas solide, à midi 3/4. Il restait à table jusqu'à 4 heures, et jusqu'à 5 et 6 heures lorsqu'il y avait du monde ; jusque vers 1790, il mangea au restaurant.

2. Je me suis abstenu de donner la triple référence de chacune de ces propositions ; on la trouvera dans l'édition H. Schwarz des biographies : *Immanuel Kant, Ein Lebensbild nach Darstellung der Zeitgenossen*, 2e édition, Halle, Hugo Peter, 1907 ; principalement p. 33 et suiv., p. 207 et suiv., p. 259 et suiv. C'est sur cette édition que sont faites toutes les citations qui suivent.

l'exercice de la pensée. Mais chez Kant, ce mécanisme a quelque chose de monstrueux, qu'on serait tenté de taxer d'exagération si les triples témoignages n'étaient absolument identiques et formels[1]. Il ne vécut en dehors de Kœnigsberg que pendant ses neuf années de préceptorat, de 1746 à 1755 (22 à 31 ans), qu'il passa dans la famille d'un pasteur, puis dans celles d'un notable et d'un baron, à quelques lieues de la ville. Sauf quelques promenades qu'il s'octroya, le dimanche et pendant les vacances, dans des propriétés amies des environs, il ne mit plus ensuite les pieds hors de la ville et n'eut même pas la curiosité de visiter Dantzig, où il aurait pu prendre des impressions nouvelles dans un milieu différent, dans un cadre plus aimable. Il était à la porte de la Russie, où un monde nouveau se serait offert à ses observations ; il y avait même des ascendants, dont il aurait pu vouloir connaître le lieu d'origine, et un éditeur qui imprimait ses œuvres[2]. Leipzig, Halle, Wittenberg, Weimar, Munich, Iéna étaient de grands centres de culture à l'époque. On lui offrit un poste à Erlangen, un autre à Halle. C'eût été déranger ses habitudes. Rien ne le tenta. Kœnigsberg, dans sa laideur et sa lourdeur toute germaniques, ville de marchands, de fonctionnaires et de professeurs, lui suffisait, il nous le dit lui-même : « Une grande ville[3] capitale d'un royaume, siège du Gouvernement, qui possède une université pour la culture des sciences et qui est, en outre, un point important pour le commerce maritime...., une pareille cité, comme par exemple Kœnigsberg sur le Prégel, peut déjà passer pour une localité aussi favorable à la connaissance de l'homme qu'à celle du monde et où cette double connaissance peut être acquise sans se déplacer[4]. »

Hors de lui-même et de son entourage immédiat, rien ne l'attirait ; le reste du monde, hommes et choses, n'existait pas pour lui ; il ne vivait que de et par son système. Lorsqu'on songe à l'extraordinaire développement du cosmopolitisme et des échanges au XVIIe et au XVIIIe siècle, aux voyages d'un Descartes,

1. Certains traits ne remontent pas au delà des vingt dernières années de sa vie, mais ils s'appliquent presque tous à la période de composition de son œuvre morale, de 1785 à 1797.
2. A Riga.
3. Kœnigsberg comptait alors 40000 habitants.
4. *Anthropologie*, préface, note 1.

d'un Leibniz, d'un Voltaire, à la passion qu'ils ont eue de connaître la vie et le monde, on reste stupéfait devant cette inertie, cette absence de toute curiosité chez un homme qui a eu la prétention d'en remontrer à toute l'humanité dans le domaine de la connaissance et de la vie [1].

5. L'AUTOMATISME DE SA VIE MORALE

Sa vie intérieure n'était pas moins nulle et moins uniforme. Elle se réduisait à son professorat et aux travaux abstraits qu'il poursuivait.

Il n'avait aucun goût pour les arts. La musique était pour lui une occupation inférieure, et il le disait avec pédantisme : « il recommandait instamment à ses élèves de s'en abstenir de crainte de perdre un temps qu'ils emploieraient mieux à des travaux plus scientifiques et plus sérieux [2]. » Jachmann nous dit qu' « il n'en avait pas le moindre sens,... elle n'exprimait pour lui aucune pensée, mais seulement des impressions purement sensibles [3]. » Les beaux-arts ne l'intéressaient pas davantage : « il ne fit jamais attention aux tableaux, ni aux gravures, fussent-ils de tout premier ordre [4]. » Il n'avait pas non plus le sens de l'art décoratif. Sauf un portrait de Rousseau, dont lui avait fait hommage un ami et qu'il conservait « par devoir [5] », aucun ornement n'était entré dans sa maison [6].

Il tenait essentiellement à suivre exactement la mode, professant qu'il « vaut mieux être un imbécile à la mode que de n'être pas à la mode [7] ». « C'est, disait-il, un *devoir* de ne jamais faire éprouver à qui que ce soit une impression singulière ou choquante [8]. » Cela ne l'empêchait pas cependant de conserver le même chapeau pendant vingt ans et d'avoir des théories sur l'assortiment des couleurs ; c'était, par exemple, pour lui, un axiome qu'une redingote brune

1. Socrate n'aimait pas à quitter Athènes, mais Kœnigsberg au XVIIIe siècle n'est pas Athènes au Ve et Socrate prit une part active aux guerres extérieures.
2. Borowski, *loc. cit.*, p. 81.
3. Jachmann, *loc. cit.*, p. 173 et 174.
4. Borowski, *loc. cit.*, p. 81.
5. *Ibid.*
6. Borowski, *loc. cit.*, p. 56 et 57.
7. Jachmann, *loc. cit.*, p. 174.
8. Borowski, *loc. cit.*, p. 42.

ne peut s'assortir qu'avec un gilet jaune[1]. C'est le seul point où son esprit paraît avoir eu quelque initiative dans le domaine du goût ! D'une façon générale, nous dit Jachmann, l'esthétique de Kant se réduisait au sentiment « de ce qui convient », du « comme il faut » et à celui de la décence, « *Schicklichkeit und Decenz* », et « il s'appliquait à en donner l'impression en toute chose. »

Mais il faut s'entendre. Ces braves biographes, après tout ce qu'ils nous disent sur son manque d'esthétique, ne nous en vantent pas moins plusieurs fois avec candeur son bon goût, son raffinement, ainsi que la distinction de sa tenue dans la société. Un si grand homme ne peut avoir eu qu'une extrême *finesse*, cela va de soi ; mais c'est sans doute une finesse à l'allemande. Quelques détails donnés accidentellement, sans malice, achèvent de nous édifier. Afin de nous bien convaincre de son absence de toute prétention, ils nous racontent, par exemple, qu'il ne tarissait pas, dans le monde, sur ses petites incommodités physiques, « à propos desquelles il fournissait des explications *savantes* et *pénétrantes* » *(sic)*, et que d'après lui on pouvait, dans la meilleure société, s'entretenir de ses « indispositions naturelles, — *zum Beispiel über Hämorrhoïden* — sans passer pour déplacé[2] ». Nous apprenons aussi, et ce bon Jachmann n'en est pas autrement choqué, comment Kant se comportait à table : « *das meiste Fleisch zerkaute er bloss, sog den Saft aus und legte das übrige auf den Teller zurück ; er suchte dies zwar durch Brotkrusten zu bedecken, aber vermied dadurch nicht allen Uebelstand*[3]. » Je le crois ! Ce détail nous fixe tout à fait sur la distinction des manières de Kant et sur sa façon délicate de pallier ses manquements à la bonne éducation.

Nous avons un autre témoignage sur le sentiment esthétique de Kant : c'est son style. Aucun écrivain, dans aucune langue, pas même en allemand, n'a donné d'exemple d'un tel jargon, embarrassé, pesant, heurté et rocailleux, hérissé de termes abstraits, incapable d'exprimer avec quelque netteté les idées les plus simples, surchargé de parenthèses et d'incidentes qui s'enchevêtrent les unes dans les autres, non pour préciser mais pour obscurcir encore une pensée déjà fort enveloppée. J'en ai donné un grand

1. *Ibid.*, p. 43.
2. Jachmann, *loc. cit.*, p. 205.
3. *Ibid.*, p. 212.

nombre d'échantillons. « Il est à peu près impossible, écrit un grand admirateur de Kant, même à un Allemand, de saisir à première lecture tout le sens d'une page de Kant. Force est contre certaines phrases de se livrer à une véritable stratégie, il faut assaillir l'ennemi de plusieurs côtés, dénombrer ses forces et le forcer pied à pied à se rendre. En outre, l'abus des divisions, les perpétuels retours sur ce qu'on croyait éclairci, l'absence de tout exemple concret, imposent à l'esprit du lecteur une impression presque insurmontable de lassitude et de découragement[1]. » Pour lire Kant, disait Wlœmer, un Allemand, je mets un doigt sur une incidente, les autres sur une deuxième, sur une troisième, sur une quatrième, et je n'ai pas assez de doigts pour les isoler et faire apparaître la proposition principale. Paulsen compare le travail de lecture de Kant à une marche à travers d'interminables dunes, où l'on s'enfonce sans pouvoir avancer.

Le sentiment et l'imagination lui font totalement défaut ; ses interminables périodes se déroulent et se succèdent sans que jamais quelque élan spontané, quelque trouvaille, quelque image heureuse, une inspiration aimable, viennent en interrompre la mortelle monotonie. Peu d'écrivains ont été si pauvrement doués pour l'expression comme pour le sentiment. Il semble que Kant ait voulu nous donner dans son style un modèle parfait de ce qu'il entendait par le devoir ; il nous fournit, en tout cas, une occasion de le pratiquer !

En réalité Kant s'est mis à écrire sans s'être appliqué à l'art d'écrire, sans avoir appris à écrire, comme il s'est mis à parler de tout sans avoir rien approfondi. Son manque de goût, l'obscurité de ses conceptions et le sentiment prétentieux qu'il avait de lui-même[2] l'ont empêché de s'en apercevoir. Voilà tout le secret de son galimatias, qui n'a pas été pour rien dans sa réputation de profondeur. Ce qu'il y a de plus extraordinaire, c'est qu'il s'est trouvé des esprits français pour prétendre que ce pathos était plus apte que notre langue à exprimer les nuances et les replis cachés

1. T. Ruyssen, *Kant*, Paris, Alcan, 1912, p. 9-10.

2. « Kant, a écrit très justement Joubert, a toujours devant les yeux quelque lueur, jamais aucune clarté. Je me pique, dit-il quelque part, d'ignorer ce que tout le monde sait. » (Joubert, *Pensées*, titre XXIV, III, 9e édit., Perrin, 1911, p. 359.)

de la pensée[1] ! C'est un témoignage bien frappant de l'aberration qu'a engendrée le culte du kantisme.

Kant n'écrivait d'ailleurs pas mieux en latin : « Son style avait en latin quelque chose de lourd *(schwerfällig)*, nous dit Jachmann, (lourd, pour un Allemand, on imagine ce que cela peut être), et son expression était dénuée de toute légèreté, *parce que* dans le style comme dans l'expression *il manquait d'exercice*[2]. » Ce jugement d'un admirateur est à retenir.

Le mécanisme, l'absence d'humanité ne se faisaient pas moins sentir dans les relations normales de son existence. Kant, en dehors de son professorat, n'a pris aucune part à la vie publique. Nous verrons plus loin que ses sentiments de famille étaient à peu près inexistants, que celui de l'amitié, le seul dont il paraît avoir eu quelque clarté, était contenu et très froid, que sa bienveillance à l'égard des hommes était extrêmement modérée et qu'il ne s'était jamais dépensé pour qui que ce fût. Il considérait la femme comme un moyen « de distraire et de reposer son mari qui rentre fatigué de ses affaires pour se mettre à table[3] ». Le ménage et la couture, mais surtout la cuisine, étaient d'après lui leur lot, bien plus que l'étude et les beaux-arts, parce que, disait-il, « une femme acquérera beaucoup plus sûrement la considération et l'amour de son mari, quel qu'il soit, savant ou commerçant, si, lorsqu'il rentre après sa tâche accomplie, elle le reçoit avec une soupière bien odorante, sans musique, plutôt qu'avec de la musique et une soupe qui a mauvais goût[4]. » Le motif est à noter dans la bouche du théoricien qui rejette avec tant d'indignation toute considération de sentiment et d'intérêt. « Cher Monsieur le Professeur, lui disait un jour une femme qu'il rencontra chez ses amis et qu'il n'entretenait depuis un long moment que de recettes culinaires, il me semble que vous ne nous considérez toutes que comme des cuisinières ? » Et, nous rapporte le candide Borowski, « ce fut un plaisir d'entendre avec quel à-propos et avec quelle finesse *(Gewandheit und Feinheit)* Kant lui répondit que la connaissance de l'être-de-la-cuisine *(Küchenwesen)* et son usage sont le véritable honneur de toutes

1. Voir notamment ce que dit L. Daudet de Burdeau, *Hors du joug allemand*, dans *Le Correspondant*, 25 décembre 1914, p. 789.
2. Jachmann, *loc. cit.*, p. 130.
3. Borowski, *loc. cit.*, p. 62.
4. Jachmann, *loc. cit.*, p. 215.

les femmes *(aller Frauen wahre Ehre sei)*[1]. » Henri Heine écrivait : « Toutes les disciplines furent saisies (de l'esprit de Kant), même la poésie ne fut pas à l'abri de cette influence. Les belles-lettres et les beaux-arts se ressentirent de la sécheresse abstraite de cette philosophie. Par bonheur il ne se mêla pas de cuisine[2] ! » Il est heureux qu'après la *Critique de la raison pure*, la *Critique de la raison pratique*, la *Critique du jugement* et la *Critique de la religion*, nous n'ayons pas eu une construction *a priori*, universelle et nécessaire, sur l'art culinaire, que l'Université ou la Faculté nous eût imposée ! Mais nous savons par ses biographes que Kant n'était pas éloigné de l'écrire et qu'il faisait sur ce sujet la terreur des hôtesses de Kœnigsberg : « Toutes les maîtresses de maison craignaient sa critique acérée en cuisine et s'efforçaient péniblement à satisfaire son goût très fin de connaisseur en cette matière[3]. » Cela ne les empêche pas de nous avouer ailleurs, avec leur naïveté habituelle, dans le but de démontrer la simplicité des mœurs du grand « savant », que sa table était fort mauvaise et que son ordinaire était aussi lourd que son style.

Mais ce qu'il est important de noter, c'est cette conception que Kant se faisait de la femme. Il l'ignorait complètement, n'ayant jamais aimé, n'ayant jamais entretenu, même avec ses sœurs, des sentiments affectueux[4]. Cette lacune est plus grave encore dans la vie d'un moraliste que celle du sentiment esthétique. Et, après ce que Kant nous a dit du rôle subordonné qu'il assigne à toute une classe de travailleurs dans sa république des hommes libres, on devient un peu sceptique sur le sens qu'il faut attribuer à sa fameuse maxime de ne jamais traiter dans l'homme l'humanité comme un moyen mais comme une fin. Dans l'homme peut-être, mais en tout cas pas dans la femme ! La femme, comme pour tout bon Prussien, existe essentiellement à ses yeux pour le confort *(Gemüthlichkeit)* du mari. Voilà qui confirme une fois de plus ce qu'il faut entendre par *humanité* et complète ce que j'ai dit sur l'absence du sentiment véritable de la personnalité humaine dans l'œuvre de notre philosophe libéral.

1. Borowski, *loc. cit.*, p. 62.
2. *De l'Allemagne*, I, 3.
3. Jachmann, *loc. cit.*, p. 214.
4. Il portait un grand respect à sa mère, mais il l'avait perdue à l'âge de 13 ans, voir plus bas, p. 389 et 387-390..

6. L'AUTOMATISME DE SA VIE INTELLECTUELLE. KANT ET LES SCIENCES EXPÉRIMENTALES

Mais l'automatisme de la vie de Kant se traduit encore d'une autre manière, qu'on ne met généralement pas en évidence et qui est cependant capitale pour l'explication de son œuvre. Parce que Kant a beaucoup lu, parce qu'il a touché à des sujets assez divers, il passe, sinon pour un inventeur, du moins pour un érudit et un savant. Rien n'est plus inexact. La science n'est pas une connaissance superficielle de quelques faits, puisée dans des lectures plus ou moins hâtives. Elle est une longue et patiente application, une méthode, par lesquelles on acquiert une technique et un sens particulier des choses qu'on étudie. Les grands philosophes et les philosophes de second rang du XVIIIe siècle étaient en même temps des savants : physiologistes, médecins, juristes ou géomètres. Kant n'est un savant à aucun titre. Sa méthode, telle que nous l'avons étudiée en détail dans son œuvre morale et juridique, consiste à dérouler une succession de concepts abstraits, élaborés en dehors de toute expérience, et à en remplir les cadres par une matière empruntée sans critique à des sources les plus différentes. Elle tient bien davantage d'une sorte d'automatisme de l'esprit fonctionnant à vide que de la discipline scientifique, qui est un effort d'adaptation à la réalité.

Les biographes de Kant nous donnent à ce sujet des indications précieuses. « Ce qui est certain, dit Jachmann, son élève, c'est que Kant a étudié à fond les humanités (il nous a expliqué, nous l'avons vu, qu'il était très faible en latin !), mais qu'il ne s'est adonné à aucune science positive *(dass er sich keiner positiven Wissenschaft widmete)* [1] ». Il avait plus de soixante ans lorsqu'il se mit à la chimie et l'étudia avec zèle. Il était devenu si savant, « il possédait si bien toute la nomenclature et la marche de toutes les expériences, qu'un jour à sa table, dans une conversation sur la chimie, le grand chimiste Hagen s'écria, plein d'admiration : Il est inconcevable que, sans l'aide de l'expérience et uniquement par la lecture, il soit possible d'acquérir à ce point une connaissance parfaite de la chimie [2]. »

1. Jachmann, *loc. cit.*, p. 111.
2. *Ibid.*, p. 117.

Sans l'aide de l'expérience ? Parfaitement. C'est ce que Jachmann nous avance naïvement, pour nous convaincre de l'extraordinaire génie de son maître : « Il n'avait jamais *vu* une seule expérience de chimie[1]. »

Kant a épilogué sur une quantité de questions de géologie, de météorologie, d'ethnologie. Il s'est occupé dans ses laborieux écrits de la transformation des mers, des terres, des montagnes, des volcans, des fleuves, des changements de l'atmosphère, des mouvements des planètes et de leurs satellites, des animaux et des races humaines. On est frappé de cette vaste encyclopédie, lorsqu'on lit les titres de ses nombreux ouvrages. Mais lorsqu'on les ouvre et qu'on a le courage de les lire, on est surpris de voir à quel point ses connaissances étaient superficielles. Il avait bien pris quelque teinture de science dans des ouvrages de seconde main ; mais, en rêveur et en théoricien, il s'est contenté ensuite de laisser fonctionner le mécanisme de son idéologie, sans avoir assimilé les principes, sans avoir acquis aucune méthode positive. Il raisonne à perte de vue sur l'ouvrage de Newton, qu'il a lu en métaphysicien, mais dont il n'en a pas saisi le caractère expérimental ; il n'a jamais regardé à travers les lentilles d'une lunette et ne se doute pas de ce que sont les travaux d'un observatoire. Il discute à n'en pas finir sur les océans et il n'a pas seulement pris la peine d'aller voir la mer ! Il disserte sur les volcans, sur les mouvements de l'écorce terrestre et, non seulement il n'a jamais approché un laboratoire, mais il n'a même jamais étudié un minéral, un métal ou un corps composé, ni examiné une coupe de terrain dans la campagne près de Kœnigsberg, à une époque où la stratigraphie était déjà inventée. Pourquoi dédaigne-t-il d'observer le moindre objet naturel, non pas à l'aide d'un instrument, mais avec les simples ressources de ses sens ? Pourquoi ne trouve-t-on dans son œuvre aucune description d'un fait biologique dont il ait eu une expérience directe ? Parce qu'il n'est pas préparé à la discipline patiente des sciences exactes et parce qu'il n'en a pas le goût. Il préfère se laisser aller au fonctionnement à vide d'une pensée qui se développe sans contact avec la réalité. Il remplit plusieurs *in-octavo* de considérations vagues et obscures, mais il est incapable de donner l'image pré-

1. *Ibid.*, p. 116.

cise d'une chose ou d'un objet, de leur appliquer une idée positive. Il n'a pas la notion de ce qu'est un fait scientifique.

Il n'en est pas autrement des sciences humaines. Kant ne se doute pas de ce qu'est la psychologie, c'est un domaine qui lui est complètement fermé. Il a lu cependant les psychologues écossais et anglais, mais il n'en a tiré aucun profit. Il n'y a pas une seule bonne observation psychologique dans son œuvre immense. Sa métaphysique se fait gloire d'ignorer l'origine et le développement des idées et des sentiments ; sa philosophie morale élimine purement et simplement la psychologie ; ses théories sur l'esthétique (*Critique du jugement*) ont été élaborées en dehors de tout sentiment esthétique et *sans aucune connaissance des œuvres d'art* ; sa philosophie religieuse fait abstraction du sentiment religieux, qu'elle dédaigne même de définir ! Toutes ses spéculations sur la nature de l'homme sont pure idéologie, et non pas l'idéologie précise d'un Condillac qui cherche à reconstruire l'esprit avec des éléments simples et qui a été ainsi le précurseur de l'école associationniste du XIX[e] siècle, mais une idéologie abstraite et embarrassée, dont les concepts échappent à toute définition et s'enchaînent dans la forme d'une fausse logique. Son *Anthropologie*, qu'il a donnée en leçons et à laquelle il a travaillé à diverses reprises, n'est qu'un fatras de banalités, où il est impossible de déceler le moindre effort de travail personnel. On pourrait presque dire que ce qui caractérise la philosophie de Kant, ce qui la distingue de celle de ses prédécesseurs, de la philosophie d'un Descartes, d'un Spinoza, d'un Malebranche, d'un Locke, d'un Hume, des psycho-physiologistes français du XVIII[e] siècle, c'est sa *cécité psychologique*, son parti pris d'ignorer et d'écarter toute psychologie.

Kant n'a pas étudié davantage l'économie politique et financière, et, pour ce qui est du droit, nous avons vu combien peu il possède l'esprit juridique : les mots qu'il emploie n'ont pas de sens positif, il confond les principes du droit romain, ceux du droit féodal et ceux du droit individualiste de notre Révolution, il n'a pas le sens historique de leur évolution.

Est-ce parce que l'élévation de sa pensée l'aurait entraînée très loin au-dessus de ces données empiriques et contingentes ? C'est la raison qu'il donne de son dédain de toute expérience. Mais c'est bien l'inverse qui est vrai. S'il s'est exclusivement spécialisé dans la méta-

physique c'est que l'éducation qu'il a reçue au collège et à l'université de Kœnigsberg ne l'a pas préparé à autre chose, qu'elle n'a réussi à créer en lui aucune habitude positive de l'esprit et qu'il n'avait ni aptitude, ni goût, ni curiosité pour l'observation ; ce qui est essentiellement « empirique ».

Or il ne faut pas oublier que nous sommes dans la seconde moitié du XVIII[e] siècle. Depuis deux siècles l'humanisme répand ses fruits dans le monde. En 1784, lorsque Kant s'efforce d'emmagasiner dans sa mémoire la nomenclature chimique, Lavoisier n'avait plus que dix ans à vivre. La cristallographie était née. Descartes avait depuis longtemps énoncé avec précision l'hypothèse du feu central et du refroidissement de la terre. La *Théorie de la terre* de Buffon est de 1749. La géologie était en pleine croissance : de Jussieu avait étudié les fossiles et Bourguet les pétrifications, Guettard avait posé les principes de la stratigraphie, Tournefort, Linné, de Jussieu et Buffon avaient établi les bases de la morphologie. L'étude méthodique de l'anatomie et de l'histologie avait pris un grand développement depuis la Renaissance, celle de la physiologie avait fait des progrès importants depuis Harvey (XVII[e] siècle). L'économie politique avait pris avec nos *Physiocrates* et avec Adam Smith, dont le fameux traité des *Recherches sur la nature et les causes des richesses des nations* est de 1776, le caractère d'une véritable science rationnelle et historique. Quant aux sciences juridiques et politiques, leurs assises modernes étaient constituées depuis le XVI[e] siècle et la méthode historique leur était depuis longtemps appliquée.

Non seulement Kant n'a rien inventé dans aucun de ces domaines, non seulement il n'a pas fait la moindre observation ni trouvé une idée qui ait pu être utilisée dans la suite, mais il ne possédait même pas les éléments solides d'aucune de ces disciplines, dont il n'avait pénétré par une application personnelle ni la méthode, ni la signification véritables.

7. KANT ET LES SCIENCES MATHÉMATIQUES

Nous avons vu d'ailleurs qu'il ne concevait la science de la nature et celle de la morale que comme le développement d'un système de concepts complètement *a priori*. C'est des mathématiques qu'il

se réclame : « J'avance, dit-il, que, dans toute théorie particulière de la nature, il n'y a de scientifique, au sens propre de ce mot, que la quantité de mathématiques qu'elle contient : la théorie des corps ne peut devenir une science de la nature que lorsque les mathématiques s'y appliquent[1]. » Les seules sciences que Kant paraît en effet avoir un peu plus étudiées sont les mathématiques et l'astronomie. Il s'en est occupé de vingt-trois ans à trente-quatre ans (de 1747 à 1758), principalement sous l'influence de Newton que lui avaient fait connaître ses maîtres Knutzen et Schultze. Mais lorsqu'on cherche à se rendre compte de son développement mathématique, on reste confondu devant ses prétentions.

Kant a fait ses mathématiques à l'université de Kœnigsberg, entre 1740 et 1746, nous le savons par Jachmann. Borowski nous dit qu'il pratiqua les mathématiques avec Martin Knutzen. Or Knutzen était un wolffien piétiste, surtout préoccupé de questions religieuses ; il ne devait pas briller par l'esprit mathématique. Quoi qu'il en soit, à peine Kant est-il en possession de quelques notions, qu'il éprouve le besoin de se lancer dans des développements où l'inexpérience et l'ignorance le disputent à la témérité. Il donne, en 1747, ses *Pensées sur la véritable notion des forces vives.* Il avait vingt-trois ans. « L'étudiant prend déjà le ton du maître », nous dit un apologiste[2]. Le ton, oui : « L'entendement humain s'est heureusement affranchi de toutes les chaînes et désormais on peut s'enhardir à tenir pour rien l'autorité d'un Newton et d'un Leibniz, quand elle peut entraver la découverte de la vérité, et n'obéir à d'autres suggestions que l'entraînement de l'entendement. » *N'obéir qu'à l'entraînement de l'entendement !* Ce jeune homme eût mieux fait de se mettre à l'école de Leibniz et de Newton ou simplement d'un bon professeur de mathématiques, car cet étonnant petit écrit témoigne non seulement d'une ignorance complète de la question, mais démontre clairement qu'à vingt-trois ans Kant ne possédait même pas les rudiments de la mécanique rationnelle, telle qu'elle était enseignée de son temps.

On connaît en effet la fameuse controverse qui divisa les parti-

1. *Premiers principes de la métaphysique, de la science et de la nature,* traduction Andler et Chavannes, Paris, 1891, p. 67.
2. Th. Ruyssen, *loc. cit.,* p. 21.

sans de Leibniz et ceux de Descartes, à la fin du XVII[e] siècle, sur la quantité de mouvements et sur la force vive. Descartes avait cru que, dans un système de corps soustraits à toute action extérieure, la quantité de mouvement, c'est-à-dire le produit de la masse par la vitesse, reste constante. Leibniz avait fait voir, au contraire, que c'est la quantité d'énergie, dont le produit de la masse par le carré de la vitesse (la force vive) est un élément, qui se conserve. La dispute était close depuis longtemps ; on peut s'en convaincre en lisant d'Alembert qui, dès 1740, exposait déjà dans sa *Dynamique* la controverse comme nous l'exposons aujourd'hui. Kant ne sait pas où en est la question et il n'en comprend pas la portée.

Le système de Descartes était caduc depuis Newton ; mais mathématiquement, il ne constituait pas une absurdité. Il équivaut à une définition de la force considérée comme la cause du changement de position des corps, alors que, depuis la mécanique de Leibniz et de Newton, elle est conçue comme la cause de leurs changements de vitesse. Kant adopte une position intermédiaire, à laquelle ne correspond aucune notion intelligible de la force et de l'inertie. Il distingue deux sortes de mouvements : ceux des corps qui se meuvent « librement » et ceux des corps qui sont poussés par une « cause » extérieure. Les premiers se conservent indéfiniment tant qu'aucun obstacle ne s'y oppose, la loi de Leibniz[1] leur est applicable ; les seconds disparaissent sans avoir été arrêtés par aucune résistance, ils sont régis par la loi de Descartes. Cette distinction n'est ni mathématique, ni expérimentale ; elle aboutit tout simplement à une conception contradictoire de la force et de l'inertie. La méthode de Kant est encore purement automatique ; il met bout à bout deux notions, dont il n'a pas saisi la signification et la portée, comme il l'a fait pour les idées de la Révolution sur la liberté et les idées prussiennes sur le despotisme, sans s'apercevoir qu'il est impossible de les admettre simultanément. C'est le travail d'un écolier qui ne s'est pas assimilé les premiers éléments, qui se propose naïvement d'imiter les grands maîtres

1. Kant a d'ailleurs l'audace de prétendre que Leibniz s'est trompé quand il a cru pouvoir donner de la loi du carré de la vitesse une démonstration mathématique. Il n'y a pas de démonstration plus mathématique que celle qu'on peut en donner.

et dont l'ignorance est si grande qu'il a la témérité de vouloir les dépasser.

Il ne fut pas plus heureux dans son *Histoire universelle de la nature et théorie du ciel,* publiée en 1753, puis rééditée avec une addition en 1763. Helmholtz n'a pas craint de la comparer à l'*Exposition du système des mondes* de Laplace. C'est qu'il ne l'avait point lue, ou, comme le chimiste Hagen, qu'il tenait à prodiguer des éloges à son illustre compatriote.

L'idée d'une explication mécanique de l'univers, dont quelques auteurs font gloire à Kant, n'était pas neuve, elle remonte à Lucrèce, à Épicure et par delà à Démocrite et aux vieux Ioniens. Descartes n'en avait pas eu seulement l'idée[1] : avec les données de la géométrie et de l'astronomie modernes il en avait proposé une solution dans son *Traité du monde.* Tout l'effort de Malebranche, de Fontenelle et de Huyghens avait été déjà de déduire la gravitation des planètes d'une certaine distribution et de certains mouvements originels de la matière dans le monde.

L'ouvrage de Kant n'est qu'un exposé confus des découvertes de Newton, dont il ne discerne d'ailleurs pas la portée par rapport aux théories cartésiennes antérieures. Mais son idée nouvelle est dans un court paragraphe ajouté en supplément en 1763 et intitulé : *Exposé sur la façon vraisemblable dont le système des planètes a pu se former mécaniquement.* Newton s'était rendu compte des difficultés insurmontables de la question dans l'état de la science de son temps. Kant, avec un bagage mathématique insignifiant, avec une expérience nulle en astronomie, estime qu'il est capable de dépasser Newton et ses prédécesseurs et, sans aucun calcul, sans se demander si son hypothèse a une base mathématique ou expérimentale quelconque, indique bravement une solution. C'est toujours le même procédé de la pensée, qui économise un labeur auquel elle n'est pas préparée. Dans de telles conditions la prétention était déjà puérile, la réalisation a été des plus lamentables. Car elle repose sur des erreurs graves que Kant aurait évitées s'il avait été moins ignorant et moins téméraire.

Il suppose, en effet, qu'autour de centres matériels primitivement au repos, l'attraction et la répulsion des particules, suivant

1. « Donnez-moi la matière et le mouvement, je vais faire le monde. »

la loi de Newton, produisent des mouvements circulaires (c'est une réminiscence de la théorie des tourbillons), que ces mouvements circulaires, dirigés d'abord en tous sens, finissent par devenir concentriques et de même sens, et qu'ainsi l'ensemble du corps, que constituent ces particules rapprochées par l'attraction, finit par acquérir un mouvement d'ensemble, concentrique au mouvement de chacune des parties. C'est ainsi que les planètes et le soleil se seraient mis à tourner sur eux-mêmes. Cette conception est mécaniquement absurde; elle est contraire aux idées les plus élémentaires de l'inertie, elle se heurte à un principe qui, dès le milieu du XVIIIe siècle, était absolument courant : le principe des aires[1]. Elle n'est ni « mécanique », ni « vraisemblable » !

Mais il est facile de voir comment Kant y est arrivé. Il est parti d'une notion vague de la théorie des tourbillons (que Newton avait déjà réfutée), puis s'appuie sur une notion non moins vague, celle du moindre effort, qu'il a empruntée à un médiocre géomètre français de l'époque, Maupertuis[2], sans se préoccuper de relier ces notions entre elles, de les démontrer mathématiquement ou d'en chercher quelque indice dans l'expérience. Il invoque, en effet, une soi-disant « règle générale d'action réciproque (des particules) et de la matière, d'après laquelle celles-ci se poursuivent, se dirigent et s'entravent, jusqu'à ce qu'elles s'opposent une résistance minima[3] ». Voilà le principe de l'explication : une idée *a priori*, obscure et confuse, qui ne repose sur rien, ni sur l'observation, ni sur la mécanique rationnelle et que Kant a recueillie au cours d'une lecture.

1. Voir G. Milhaud, *Les préoccupations scientifiques de Kant*, dans *Revue des idées*, avril 1904 ; réimprimé dans *Etudes sur la pensée scientifique chez les Grecs et chez les modernes*, Paris, 1906, p. 179. H. Poincaré, *Leçons sur les hypothèses cosmogoniques*, Paris, 2e édition, 1913, p. 3, explique ainsi l'erreur de Kant : « dans une foule la police impose parfois un sens déterminé de circulation afin d'éviter les heurts et les encombrements ; Kant imagine qu'il s'établit entre les particules en mouvement une sorte de police spontanée et automatique ». Appliquée à la pensée de Kant cette comparaison est piquante !

2. Il n'est pas douteux que Kant ait eu connaissance du mémoire de Maupertuis sur la « moindre quantité de mouvement », lu à l'Académie des sciences de Paris le 15 avril 1744 et que Voltaire (qui n'a pas plus étudié les mathématiques que Kant mais qui a plus de flair) qualifie justement de « fadaise mathématique » (*Mémoires*). Maupertuis, qui avait été nommé président de l'Académie de Berlin par Frédéric II, avait eu à ce sujet, en 1751-1752, avec le mathématicien Kœnig une discussion retentissante, où Frédéric II prit parti contre Kœnig et le força à démissionner.

3. *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, édition Reclam, p. 182.

On prend sur le vif, dans une question précise, qui est intellectuellement bien définie et mathématiquement soluble, l'automatisme et le vide de sa pensée. Cette attitude et cette méthode jettent une vive lumière sur les démarches habituelles de son esprit et sur son œuvre métaphysique. Si cette loi du moindre effort a un sens et une application scientifiques, c'est uniquement dans la pensée de notre métaphysicien qu'elle caractérise admirablement[1] !

8. DIVORCE DE LA PHILOSOPHIE ET DE LA SCIENCE

Il est inutile de poursuivre plus loin l'exposé des idées mathématiques de Kant, ses considérations confuses sur le mouvement relatif et le mouvement absolu, sa démonstration extrêmement obscure et embarrassée du théorème très simple de la composition des mouvements, son incapacité à comprendre la notion de corps symétriques par rapport à un plan[2]. Kant était dénué d'esprit mathématique, comme il l'était de tout sens expérimental. Il n'a pas plus le véritable esprit géométrique que l'esprit de finesse. Son œuvre « scientifique », — ce que j'ai dit suffit à le montrer — est inexistante, elle n'a pas apporté le moindre élément au développement ultérieur de la science. C'est ce qu'a constaté un savant historien des sciences, M. Milhaud : « Tous les travaux scientifiques de Kant pourraient être supprimés sans que la suite des recherches des savants s'en fût ressentie[3]. » Mais il ajoute : « Je crois pouvoir maintenir ces conclusions sans porter atteinte à la mémoire du grand philosophe. Le puissant effort de pensée qu'a été l'œuvre philosophique de Kant suffit à assurer sa gloire... Il est inutile de vouloir y ajouter des titres qu'il n'a pas eus. »

Je ne saurais souscrire à ce jugement trop bienveillant. On peut discuter à perte de vue sur la métaphysique, sans savoir qui a

1. La solidité des connaissances scientifiques de Kant est un des préjugés les plus persistants. J'en trouve encore un témoignage chez un auteur, M. P. Lasserre, qui n'est pas suspect de tendresse pour Kant et qui écrivait, il y a à peine quelques mois : « Kant est encore d'un temps où... l'on ne se fût pas permis d'aborder la philosophie sans être géomètre ; il possède les mathématiques, la physique, les sciences naturelles... » (*Le Germanisme et l'esprit humain*, Paris, Champion, 1915, p. 33). C'est un de ces clichés qu'on va reproduisant et qu'on se transmet sans examen. L'appareil logique de Kant fait illusion lorsqu'on n'y regarde pas de trop près.

2. *Premiers principes de la science et de la nature.*

3. *Loc. cit.*, p. 178. Voir Émile Picard, *loc. cit.*, p. 34, 41.

raison ; la métaphysique de Kant est d'ailleurs particulièrement obscure, personne ne le conteste. La science, au contraire, et surtout la science mathématique, est une discipline où l'on peut mesurer très sûrement la vigueur et la droiture d'une pensée ; la correction et l'incorrection d'un raisonnement peuvent y être facilement mises en évidence. La valeur mathématique des écrits de Kant est un excellent étalon, dont on ne peut pas faire abstraction quand on étudie sa métaphysique.

Il n'y a d'ailleurs jamais eu, et il ne peut pas y avoir, de philosophie solide sans une forte discipline scientifique et une connaissance approfondie des sciences expérimentales ou des sciences de raisonnement. Le divorce de la métaphysique de Kant et de la science est encore une de ses nouveautés. Elle n'a pas été non plus sans conséquences : tous les successeurs allemands de Kant sont complètement étrangers aux idées scientifiques de leur temps ou n'en ont comme Kant qu'une teinture des plus superficielles, et c'est précisément dans la philosophie d'une université qui, pendant plus d'un demi-siècle, a soustrait la spéculation métaphysique à la science, que Kant a recruté le plus d'adeptes. Cela est très significatif. Nos philosophes classiques du XIX[e] siècle, pour reprendre un terme de Taine, qui ont fondé notre philosophie universitaire, avaient une formation exclusivement littéraire. Cette formation était sans doute plus développée et plus fine que celle de Kant, qui ne savait qu'un peu de latin et fort mal ; mais elle est manifestement insuffisante pour édifier une philosophie ; rien n'est plus funeste au contraire à toute philosophie.

C'est ce que démontre en sens inverse le mode de formation des grands systèmes philosophiques antérieurs à Kant. Ses illustres prédécesseurs, dans l'antiquité comme dans les temps modernes, étaient de grands savants et leur œuvre scientifique a eu une importance capitale dans l'histoire des sciences. Ils possédaient à fond toutes les connaissances scientifiques de leur époque et ont même contribué d'une façon originale et féconde à les développer. Platon était un grand géomètre, Aristote possédait toute la science de l'antiquité, Descartes fut un géomètre de génie, Malebranche inventa une théorie des couleurs qui est encore à la base de notre optique, Pascal fut un mathématicien et un créateur en physique avant d'être un philosophe, Leibniz a créé avec Newton le calcul

différentiel[1]. Des philosophes et des penseurs de moindre envergure en tant que philosophes, comme d'Alembert, La Mettrie, Bonnet, Cabanis, Condillac, etc., étaient des géomètres, des naturalistes ou des médecins. Il en a été de même de tous les grands philosophes originaux de notre XIXe siècle qui n'ont pas donné dans la métaphysique allemande. « L'union étroite de la philosophie et de la science, écrivait récemment M. Bergson, est un fait si constant en France, qu'il pourrait suffire à caractériser et à définir la philosophie française[2]. » Elle ne caractérise pas seulement la philosophie française, mais toute la philosophie.

Le divorce de la pensée et de la réalité l'avait déjà viciée à plusieurs reprises. Certaines spéculations de Platon et d'Aristote et surtout de leurs successeurs, en sont des témoignages ; elles ont fait dévier la pensée grecque de la voie où l'avaient engagée les vieux Ioniens. Les scolastiques du moyen âge n'ont fait qu'exagérer ce défaut. Les grands philosophes classiques, après les conquêtes scientifiques de la Renaissance et du XVIIe siècle, sont revenus à un sentiment plus juste de ce que doit être la philosophie ; ils se sont cependant laissés entraîner quelquefois à de purs jeux d'esprit, dans lesquels la réalité, telle que se la représentent les physiciens et les psychologues, ne joue plus aucun rôle. Kant a inauguré une ère nouvelle où l'union intime entre la philosophie et la science positive est rompue ; sa métaphysique, malgré les apparences, s'est constituée en dehors des disciplines mathématique et expérimentale, sans aucun contact avec la réalité, dans le domaine de l'*a priori* ; elle a érigé en pouvoir sublime une raison pratique qui s'élève non seulement au-dessus de la science mais même au-dessus de toute raison. C'est bien à lui que remonte cette philosophie qui ne se réclame que d'elle-même, qui revendique pour elle-même des méthodes de raisonnement qui ne sont ni les méthodes des sciences de raisonnement, ni celles des sciences expérimentales, qui a eu même l'audace de poser comme un dogme que la science, loin de fournir des bases solides à la pensée, est une forme inférieure de la connaissance. C'est à ce vice capital que sont impu-

1. Spinoza n'a fait aucune découverte qui ait marqué dans l'histoire des sciences. Nous savons cependant qu'il connaissait à fond la physique cartésienne, qu'il composa un traité sur l'arc-en-ciel et qu'il était un technicien très habile en optique et en dessin (*Vie de Spinoza*, par Colérus).

2. *La science française*, Paris, Larousse, 1915, p. 32.

tables la stérilité de la philosophie allemande dérivée de Kant, ce fonctionnement à vide d'une pensée qui rejoint l'automatisme de l'esprit primitif, cette sorte de néo-scolastique, aussi funeste à la philosophie qu'elle est dangereuse en pratique. C'est à ce vice qu'une certaine philosophie moderne doit, à mon avis, d'être moins avancée sur bien des points qu'elle ne l'était à la fin du XVIII[e] siècle, moins apte surtout à se développer et à progresser, parce qu'elle s'est embarrassée dans une masse de faux problèmes, de questions inintelligibles et mal posées, dont elle ne sortira qu'en répudiant franchement tout attache avec la métaphysique germanique.

En tout cas, la morale de Kant, qui a proclamé la rupture de la raison pratique avec la raison théorique, de la conscience morale avec la psychologie et l'histoire, est le type le plus accompli d'une idéologie stérile et fausse, qui implique une confiance insensée en soi-même et une extrême faiblesse de l'esprit.

9. L'ÉGOÏSME GERMANIQUE

L'égoïsme, j'entends par là l'incapacité de sortir de soi-même par l'intelligence et par le sentiment pour comprendre ou aimer des formes de vie autres que la sienne, est, avec le mécanisme, un caractère qui est bien propre au tempérament germanique. L'insensibilité, la dureté de cœur, la cruauté sont des formes de cet égoïsme.

D'un point de vue général, tout être est égoïste, en ce sens qu'il éprouve de l'attachement pour lui-même et tend à se conserver. Rien de plus légitime : se développer est la loi de tous les êtres. Mais ce développement s'opère autant par la sympathie intellectuelle et affective que par l'instinct de conservation, de défense et de lutte ; s'accroître est essentiellement multiplier et étendre davantage les liens qui nous unissent à l'univers sous toutes ses formes, et pénétrer plus profondément dans les choses par l'intelligence et par le sentiment. L'originalité du caractère ne perd rien à cette extension, bien au contraire ; car cette originalité est un équilibre, composé d'éléments très divers et où les tendances généreuses et expansives n'ont pas moins d'importance que les tendances plus étroitement personnelles.

C'est ce pouvoir de sortir de soi par le cœur et l'esprit dont les

Allemands sont très médiocrement doués. Je ne prétends pas qu'en tant qu'individu tout Allemand en soit dépourvu, pas plus que je n'ai voulu affirmer, dans les paragraphes précédents, que tous les Allemands étaient des automates. Ce serait là une interprétation très fausse de ma pensée.

Mais l'égoïsme étroit, l'incapacité de comprendre les autres et de sympathiser avec eux, sont des traits frappants du tempérament allemand, encore plus que l'automatisme, qui est spécialement prussien. Ces caractères sont d'ailleurs plus ou moins dominants suivant les périodes de l'histoire allemande ; ils l'étaient moins au XVIII[e] siècle qu'ils ne le sont de nos jours et leurs modalités se sont modifiées. Ce sont certainement des tendances qui, pour être inégalement développées, n'en sont pas moins générales et très persistantes en Allemagne.

Les causes en sont peut-être dans une homogénéité plus grande de la race, dans une moindre opposition des caractères dont elle est formée et certainement dans son accession plus récente à la civilisation. L'Allemagne n'est, en effet, complètement arrivée à la civilisation que depuis deux siècles à peine. Cette civilisation n'est pour elle qu'un vernis assez superficiel, qui s'efface dès que les instincts primitifs sont quelque peu exaltés. Les habitudes que nous puisons dans un lointain passé latin et gréco-latin, dans des siècles de formation supérieure, ne se sont pas fixées chez l'Allemand, surtout chez l'Allemand du Nord qui, jusqu'au XVIII[e] siècle, était resté barbare et dont l'histoire ne contient rien qui puisse être comparé à notre esprit chevaleresque du moyen âge, à notre Renaissance et à celle de l'Italie, à nos grands siècles de Louis XIV et de l'Encyclopédie. Toute l'Allemagne intellectuelle du XVIII[e] siècle est d'ailleurs tributaire de la France. Le Germain n'a pas su assimiler la civilisation qui l'entourait, il est demeuré primitif malgré tous ses emprunts, il n'a pas su se dégrossir, il est resté très près de l'homme des forêts, dur et brutal, et se montre peu disposé à s'assouplir par l'affinement de l'intelligence et du cœur. Il est encore étranger à la véritable civilisation, « rude et de gros engien », comme disait Froissart[1].

1. Voir Charles Benoist, *Les Allemands peints par les maîtres de l'esprit français*, dans *Compte rendu de l'Académie des sciences morales et politiques*, mai 1916, p. 447-462.

10. L'ÉGOÏSME DANS LA VIE DE KANT

Ce manque de générosité, de sympathie et de bonté, l'égoïsme et l'insensibilité sont tout particulièrement propres au tempérament intellectuel et moral de Kant. Le mécanisme de sa vie et de sa pensée l'a déjà montré amplement, mais nous en avons d'autres témoignages plus précis.

On ne trouve pas dans sa vie un seul trait de dévouement ni de générosité. Il ne s'est jamais consacré à personne ni à aucune cause. Nous avons vu son attitude au point de vue politique, son abstention prudente dans toutes les questions intérieures et extérieures qui se posaient autour de lui. Il s'est désintéressé de sa famille, il n'est venu sérieusement en aide à aucun de ses élèves, ni aucun de ses disciples ; on sait l'accueil qu'il a réservé au plus grand d'entre eux, à Fichte [1]. Tout cela n'est pas accidentel, mais tient à des dispositions fondamentales.

Ses biographes sont en effet unanimes pour nous dire qu'il n'a jamais connu aucun sentiment expansif. « Son humeur restait toujours égale et ne sortait pas de l'uniformité », dit Jachmann [2]. « Aucune passion ne l'a jamais distrait, aucun chagrin ne l'a jamais empêché de dormir, aucune douleur ne l'a jamais éveillé », affirme Wasianski [3].

Sa préoccupation dominante était celle de sa santé physique. Borowski, Jachmann et Wasianski y reviennent à plusieurs reprises. « *Il n'y a peut-être jamais eu un homme,* déclare Jachmann, qui ait pris un soin plus méticuleux de son corps et de tout ce qui le concerne [4]. » « La préoccupation de son corps et de ses fonctions était constante, répète Borowski ; c'est pourquoi il s'entretenait si volontiers avec les autres sur les moyens de le conserver en bon état [5]. »

Célibataire, il n'a connu aucune attache du cœur. Borowski fait allusion à des inclinations passagères qu'il aurait éprouvées dans sa jeunesse, mais auxquelles il ne voulut pas se laisser aller ; il

1. Voir plus bas, p. 404-405.
2. *Loc. cit.*, p. 135.
3. *Loc. cit.*, p. 268.
4. *Loc. cit.*, p. 217.
5. *Loc. cit.*, p. 38, voir plus haut, p. 370.

nous dit « qu'il resta toujours absolument chaste au sens le plus sévère du mot[1] ». Comme la musique et les arts, le sentiment l'eût distrait de ses pensées « profondes » ; c'était tout au moins la justification pédante qu'il donnait de son atonie émotive. Jachmann va plus loin : « Je vous parlerais volontiers des sentiments tendres de Kant, mais j'ai le regret de constater que je n'ai eu aucune connaissance de sentiments de cette sorte dans la vie de ce Sage-universel (*Weltweise*)[2]. »

Il nous expose d'ailleurs le peu d'estime dans lequel Kant tenait ces sentiments : « Kant recommandait souvent à ses amis célibataires de ne pas se marier par inclination, de ne le faire que pour des motifs raisonnables. » Nous allons voir ce qu'il entendait par *raisonnable* : « Il appuyait ses conseils sur l'expérience des autres, en particulier celle d'un ami très sérieux, un M. C., qui s'était marié deux fois, la première avec une femme qu'il avait épousée uniquement pour son bien et la seconde par amour ; or cet homme raisonnable *(verständig)* avait reconnu finalement qu'il avait été aussi heureux avec l'une qu'avec l'autre. Aussi Kant était-il d'avis que, plutôt que de rechercher chez une femme, après les qualités de ménagère et de mère, la satisfaction des sentiments amoureux, *il était préférable de considérer l'argent (man lieber auf Geld Rücksicht mehmen möchte), parce que l'argent dure plus longtemps que la beauté et le charme,* qu'il concourt beaucoup à un bonheur solide de la vie et noue plus solidement les liens du mariage, parce que le *bien-être* qu'il apporte à l'homme lui inspire une *reconnaissance* digne d'amour à l'égard de sa femme[3]. » Ces justifications sont charmantes.

Ce ... manque de désintéressement paraît d'ailleurs tout naturel à Jachmann. Il était sans doute mal pénétré de la théorie du devoir, exclusif de tout intérêt, dont notre bon apôtre avait fait l'unique fondement de la moralité ! Il en est si peu étonné qu'il insiste et nous raconte, pour témoigner du bon sens très avisé de son excellent maître, une histoire personnelle : « Quoique Kant pratiquât entièrement les idées de Saint Paul sur le célibat et

1. *Loc. cit.*, p. 61. Le puritanisme piétiste était pour beaucoup aussi dans cette attitude.
2. *Loc. cit.*, p. 164.
3. *Loc. cit.*, p. 165.

répétât souvent la maxime d'une femme très sage, qui disait : si tu te trouves bien ainsi ne change pas, il s'occupait cependant quelquefois du mariage des autres.... Il avait notamment choisi pour mon frère, revenu depuis quelques mois d'Angleterre, une certaine demoiselle R..., qui était la plus riche de Kœnigsberg. Dès la première visite de mon frère, il lui fit l'offre avec une telle sympathie cordiale et se proposa lui-même comme intermédiaire d'une façon si pressante, que l'aveu de mon frère : j'ai déjà choisi selon mon cœur, lui fut extrêmement désagréable. »

Kant ne nous renseigne pas sur ses relations avec son père[1]. Il se souvenait sans doute avec affection de sa mère ; mais il l'a perdue de si bonne heure, lorsqu'il avait treize ans, que ses sentiments pour elle ne comptent guère dans sa vie. Il n'en parle d'ailleurs jamais avec tendresse, mais avec une sorte de piétisme, de moralisme, qui ne vient pas proprement du cœur ; il lui est reconnaissant pour : « les germes du bien, qu'elle a déposés en lui[1] ». Le reste de sa famille se composait de ses frères et sœurs et de leurs ménages.

Qu'il ne se soit guère soucié de ceux qui n'habitaient pas Kœnigsberg, cela est déjà étrange, mais plusieurs vivaient auprès de lui dans la même ville. « Je ne les ai jamais vus ensemble », dit Borowski[3]. Jachmann en paraît d'abord un peu surpris : « Il est singulier que Kant n'ait pas adressé la parole à ses sœurs *pendant vingt-cinq ans*, alors qu'elles vivaient dans le même lieu que lui[4]. » Puis il en donne deux raisons, qui sont remarquables. Voici la première : « Son esprit et ses occupations, comme savant, l'élevaient complètement au-dessus de la sphère de sa famille. » Nous savons, en effet, que ses sœurs vivaient dans une situation très modeste et que Kant recherchait et pratiquait surtout les hauts fonctionnaires, les officiers, les riches marchands, toute l'aristocratie de la ville et du district.

La seconde raison, que Jachmann nous présente comme la principale, est plus caractéristique encore : « mais surtout, dit-il, la situation de Kant était si modeste qu'elle ne lui permettait pas

1. Qu'il perdit en 1746, lorsqu'il avait 22 ans ; j'ai dit que le père de Kant était sellier.
2. Jachmann, *loc. cit.*, p. 169
3. *Loc. cit.*, p. 53.
4. *Loc. cit.*, p. 170.

de donner le moindre secours à ses sœurs, *qui auraient peut-être pu compter sur un homme d'une si grande apparence*[1]. » Jachmann ajoute « qu'il pouvait même craindre de leur devenir à charge ». Cet excès de délicatesse paraît peu vraisemblable. Kant ne fut sans doute jamais riche, mais son traitement à l'université, où il était titulaire d'une chaire depuis 1755, le supplément que lui versait son souverain, les revenus que lui procuraient ses conférences, ses leçons et la vente de ses très nombreux ouvrages, l'intérêt à 6 pour 100 que lui servaient ses amis Green et Motherby, étaient plus que suffisants pour subvenir à la vie qu'il menait. Tous ses biographes sont d'accord pour affirmer que ces divers revenus lui assuraient une entière indépendance. Nous savons d'ailleurs qu'il put acquérir en toute propriété la maison où il mourut, qui était vaste et à laquelle était adjoint un jardin, qu'il avait deux domestiques hommes et une cuisinière à demeure pour lui seul et qu'il laissa à sa mort le petit capital de 20 000 thalers (environ 60 000 francs[2]), qui n'est pas insignifiant pour l'époque. Eût-il été dans l'embarras, ses illustres relations fussent certainement venues en aide à cette gloire locale, surtout s'il se fût agi de motifs aussi louables que de soutenir des parents dans l'infortune.

Jachmann précise d'ailleurs sa pensée : « Un homme comme lui, qui appartenait au monde et à la science universelle, dont la mission était d'enseigner la vérité, devait prendre soin de son indépendance s'il voulait remplir entièrement sa mission », et il fait allusion, à ce propos, à son affaire avec Wöllner, qui avait manqué lui coûter « tous ses moyens d'existence[3] ». Et Borowski s'exprime de même à ce sujet : « Après la publication de sa *Religion dans les limites de la raison*, il fut en danger de perdre, non seulement le supplément que lui allouait Frédéric-Guillaume II, mais tous ses moyens d'existence[4]. » C'est incontestablement par vanité et par intérêt qu'il s'abstint pendant vingt-cinq ans de toutes relations avec les siens.

Il ne fut cependant pas d'une avarice absolue. Jachmann nous

1. *Loc. cit.*, p. 170.
2. *Loc. cit.*, p. 222 ; Wasianski dit 17000 thalers d'argent liquide.
3. *Loc. cit.*, p. 170-171.
4. *Loc. cit.*, p. 56.

cite comme un trait de grande générosité qu'il fit cadeau aux filles de sa sœur d'une somme de 100 thalers (300 francs) pour leur mariage [1]; Wasianski nous dit que, dans les dernières années de sa vie, il dépensait 200 thalers (600 francs) par an pour venir en aide à ses parents [2]. Mais tous s'accordent à dire qu'il n'était bienveillant qu'avec la plus grande modération, par sentiment de « ce qui se doit », jamais par générosité. « Kant était bienveillant avec raison », dit Jachmann [3]. D'après Borowski, « il ne donnait jamais rien aux mendiants, lorsqu'il en rencontrait sur le chemin [4] ». Mais il donnait régulièrement quelques petites sommes à la caisse des pauvres de la ville et se laissait aller à faire quelques aumônes au curé et au pasteur Becker [5], tout en professant « que chaque génération doit subvenir à ses pauvres.... et que nous devons compter sur nos enfants et nos petits-enfants pour soutenir les leurs [6] ». Cette charité de Kant rentrait, en somme, dans la catégorie des choses qu'il « convient de faire » (*Schicklichkeit*), dont le respect, d'après ses biographes, était le trait dominant de son caractère et qui est tout à fait dans la logique de son système moral.

Il ne paraît pas s'être intéressé beaucoup plus à la vie de ses domestiques qu'à celle de sa famille. « Il les obligeait à revêtir une livrée blanche avec un col rouge et ne souffrait pas qu'ils pussent porter aucun autre vêtement. Un jour qu'il découvrit un habit jaune appartenant à l'un d'eux (Lampe)...., il en fut si en colère qu'il le contraignit à s'en défaire sur l'heure, à n'importe quel prix, et d'en verser le produit au compte des réparations de son maître. » Il apprit à cette occasion que son vieux Lampe se remariait le lendemain et que cet habit « était destiné à son mariage. Il apprit même, à ce propos, à son grand étonnement, que Lampe n'était pas célibataire, comme il le croyait, mais veuf et qu'il avait été marié pendant de nombreuses années [7] ». Il faut croire que ses rela-

1. *Loc. cit.*, p. 171.
2. *Loc. cit.*, p. 302. Or, d'après Wasianski, son capital était en 1798 de 14310 thalers et de 17000 en 1804; malgré cette charge nouvelle, il s'accrut par conséquent 2690 thalers (environ 8000 francs) de 1798 à 1804; le sacrifice ne fut donc pas considérable pour un homme qui, à 75 ans, n'avait plus beaucoup à demander à la vie.
3. *Loc. cit.*, p. 171.
4. *Loc. cit.*, p. 58.
5. *Loc. cit.*, p. 137.
6. *Loc. cit.*, p. 58.
7. *Loc. cit.*, p. 222.

tions avec son fidèle Lampe, qui ne le quitta que dans les dernières années de sa vie, se recommandaient par cette .... modération et cette absence de sollicitude, qui le caractérisent si fort.

Il connut davantage l'amitié ; mais, comme le dit Borowski [1], cette amitié « fut et demeura toujours de la bonne prose bien modérée *(gute gehaltreiche Prosa)*, jamais elle ne compta quelque chose de poétique.... Il voyait avec déplaisir la mort enlever les amis de son entourage, demandait avec beaucoup de soin de leurs nouvelles, tant qu'ils étaient souffrants, mais ne visitait pas facilement les malades. Il fit une exception pour le docteur Trummer, qu'il alla voir deux fois [2]. Mais il semble qu'il voulût éviter dans ces sortes de visites d'émouvoir et d'être lui-même ému. Lorsque des amis, tout à fait intéressants pour lui, succombaient à la maladie, il ne voulait jamais en éveiller le souvenir chez les autres, ni qu'on l'éveillât chez lui et disait : c'est fini, *es ist vorbei.* » Après la mort de Hippel, l'un de ses plus grands amis, « dont il avait régulièrement fait prendre des nouvelles pendant sa dernière maladie, lorsque dans une grande réunion de l'après-midi, le lendemain de sa mort, la conversation se mit sur le défunt, il s'y opposa en disant : c'est peut-être fâcheux pour l'influence du mort, mais il faut laisser les morts reposer avec les morts [3]. »

Aussi n'est-il pas surprenant que dans les gros volumes de correspondance publiés par l'Académie de Berlin, nous voyions défiler tour à tour une série d'amis, de confidents, qui disparaissent bientôt. Les liens de l'intérêt et de la raison sont les seuls qui l'aient attaché au reste de l'humanité. Et nous savons ce qu'il entendait par la raison : « Le moindre événement de la vie, dit Jachmann, était pour lui une occasion de composer une maxime, à laquelle il se tenait ensuite avec une obstination inébranlable, de telle sorte que sa vie était devenue peu à peu une chaîne de maximes (*sein ganzes Leben war nach und nach eine Kette von Maximen geworden*), qui forma un solide système de caractère [4]. »

1. *Loc. cit.*, p. 48.
2. Sans doute parce que Trummer était médecin et que Kant tenait à s'assurer la réciprocité en cas de maladie. C'est, comme nous l'avons vu, sur cette idée d'intérêt qu'il a fait reposer, dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* et la *Métaphysique de la vertu*, les devoirs de charité. Voir plus haut, p. 60, 148-149.
3. *Loc. cit.*, p. 50.
4. *Loc. cit.*, p. 148.

C'est ainsi que l'automatisme et l'égoïsme se rejoignent et collaborent et nous comprenons infiniment mieux, après cela, le fondement même de la doctrine morale de Kant.

Peu doué pour le sentiment dans toutes ses manifestations expansives, esthétiques, sympathiques, affectueuses, amoureuses, il ne devait faire jouer dans son système aucun rôle à la sensibilité ; l'expansion, la générosité ne devaient pas trouver plus de place dans l'œuvre que dans la vie de ce maniaque apathique. Ne percevant aucune nuance entre ces émotions, il était porté à les confondre toutes dans le même dédain, à les reléguer toutes sur le même plan et à ériger à leur place une raison vide et abstraite qui n'est alimentée par aucune des sources actives de la vie. Par contre les sentiments défensifs, qui gravitent autour de l'instinct de conservation et qui dérivent de deux sentiments fondamentaux : la crainte et la colère, sont devenus prédominants. C'est à eux que se rattachent d'une part la préoccupation constante que Kant a de sa santé, sa circonspection, sa soumission, sa docilité à la coutume, à l'autorité, à la loi, aux pouvoirs publics, et de l'autre son orgueil et son intolérance. Je reviendrai sur ce point. Le mécanisme, le besoin de systématisation, qui se développent dans les natures peu équilibrées, et les influences intellectuelles et sociales qu'il a subies, ont fait le reste.

Le dualisme et le rationalisme exaspérés, le puritanisme de Kant, sa théorie de la loi, du respect, de la contrainte ont leurs racines profondes dans cette diathèse. La morale de Kant est une illustration et une transposition intellectuelle de cette *chaîne de maximes* qui s'est substituée en lui à l'activité vivante et dont Jachmann, son élève, son ami intime, son admirateur enthousiaste, qui le fréquentait chaque jour, nous dit qu'elle constituait toute sa vie.

Pour nous faire comprendre comment les mailles de cette chaîne se formaient, Jachmann nous donne d'ailleurs un exemple amusant et instructif. « Pour bien vous montrer, nous dit-il, comment Kant était un homme de maximes vous serez sans doute heureux que je vous fournisse un exemple. » Il nous raconte que le baron X..., le rencontrant un jour dans la rue par une belle journée de soleil, lui offre de faire dans son cabriolet une petite promenade. Kant accepte. Mais la vigueur et l'ardeur

des chevaux le font à chaque instant trembler. Le baron ne cesse de chercher à le tranquilliser, sans y parvenir. Ils atteignent ainsi la distance considérable de un mille de la ville et profitent de l'occasion pour rendre visite à un ami (il est probable que les appréhensions puériles de Kant décidèrent son noble ami à raccourcir la promenade). Kant accepte par politesse ; mais la visite se prolongea, de sorte que finalement il ne rentra chez lui qu'à dix heures du soir, « tout rempli de crainte et de mécontentement (*voll Angst und Unzufriedenheit*) ». Il formula *aussitôt*, nous dit Jachmann, la maxime, universelle et nécessaire, de « ne jamais plus monter dans une voiture, qu'il n'aurait pas commandée lui-même et dont il ne serait pas le maître. Aussitôt qu'il avait formulé des maximes de ce genre, *il avait fait l'unité en lui*, il savait comment il devait se comporter dans des circonstances semblables et rien au monde n'aurait été capable de l'en faire démordre [1]. »

Le détail est en lui-même insignifiant et l'attitude de Kant, si elle est caractéristique, n'est pas ridicule ; mais ce qui est capital c'est l'observation psychologique faite par Jachmann : Kant se livrait à son petit jeu de maximes par *besoin d'unification intérieure*, « aussitôt qu'il avait formulé des maximes de ce genre, il avait l'unité en lui et rien au monde n'aurait été capable de l'en faire démordre ». Voilà l'origine psychologique de son fameux principe d'universalisation. C'est précisément ce que m'a suggéré l'étude directe de sa pensée dans son œuvre morale. Ce n'était pas en vertu de raisonnements nécessaires ou d'observations bien faites que Kant arrivait à ses systématisations : c'était *par besoin même de systématisation*. Il réalisait l'équilibre intérieur, qui est la vie même, par un mécanisme d'associations d'idées le plus souvent arbitraire et artificiel, provoqué par une impression qu'il n'analysait pas ; puis, par un effort volontaire, il affirmait aveuglément ce mécanisme et le fixait pour toujours, afin de le soustraire à tout contrôle et à toute possibilité de changement.

On voit ainsi, sur ce petit fait sans importance mais très positif, pourquoi il lui fallait déclarer *a priori*, universels et nécessaires ses faux raisonnements. Rien n'était moins *a priori*, moins universel et nécessaire ; mais pour installer en lui cet équilibre, qu'il ne

1. *Loc. cit.*, p. 148-149.

trouvait que péniblement dans l'usage normal des idées et des sentiments, il était indispensable qu'il évitât d'avoir à les vérifier, qu'il les mît à l'abri et au-dessus de toute critique, qu'il leur conférât une immuabilité absolue. Ici Jachmann ne nous dit pas quel principe de logique Kant invoqua pour fonder sa maxime ; mais ce qui est évident c'est que la crainte, très caractéristique de sa nature, et le trouble engendré par le dérangement de ses petites habitudes, la provoquèrent. Dans sa systématisation morale, nous suivons au contraire tout au long ses pseudo-raisonnements, sans toujours apercevoir le mobile secret qui les détermine. Mais dans les deux cas le mécanisme est le même.

N'avais-je pas raison de dire que la lecture des biographies de Kant est encore plus instructive que celle de la *Critique de la raison pure* pour nous faire comprendre sa systématisation morale ?

II. SON INCAPACITÉ A COMPRENDRE LES AUTRES

Elle nous fournit un autre renseignement très précieux pour bien saisir ce qu'est en réalité cette raison universelle, dont la forme serait le fondement exclusif de la moralité. Pour Kant, la raison seule doit inspirer toute détermination morale et dans la raison seulement la faculté surnaturelle, supra-sensible et nouménale de former des maximes générales, indépendantes de toute réalité. Le monde vivant n'existe pas moralement ; nous ne devons rien à un animal, ni respect, ni véritable compassion, le monde matériel n'est qu'un pur mécanisme. Seul l'homme compte moralement dans l'univers, et dans l'homme la forme de généralité qui constitue le monde sublime et divin et qui élève l'homme incomparablement au-dessus de toutes choses. Tel est l'anthropocentrisme moral de Kant, symétrique de son anthropocentrisme dans le domaine de la connaissance. Y a-t-il rien, nous dit-on, de plus éloigné de tout égoïsme, rien de plus objectif que cette raison universelle commune à tous les hommes ?

Oui peut-être, en apparence. Mais nous avons vu déjà que cette raison est bien particulière à Kant, qu'il l'a développée dans l'isolement le plus absolu de la vie et de la pensée. Ses biographes et sa correspondance nous donnent sur ce point d'autres confirmations et des précisions extrêmement curieuses.

Cet isolement était, en effet, plus grand encore qu'on ne pourrait le croire, après tout ce que je viens de montrer. Non seulement la pensée de Kant est isolée du monde et de la science et se développe en toute indépendance des disciplines mathématique et expérimentale, mais ses biographes reviennent à plusieurs reprises sur le fait qu'il lui répugnait de tenir compte de la pensée des autres en philosophie, qu'il ne pouvait pas souffrir la contradiction, mieux encore : qu'il se disait incapable de bien comprendre une pensée philosophique autre que la sienne. Et Kant le reconnaît lui-même dans sa correspondance.

« Il considérait peu et même pas du tout les opinions qui, en philosophie, différaient de la sienne », dit Borowski [1].... Une contradiction directe le froissait et, « si elle persistait, le remplissait d'humeur. Sans doute il n'a imposé son opinion à personne, mais la prétention des autres à avoir raison l'irritait [2]. » Jachmann s'exprime de même : « Il ne pouvait pas supporter la contradiction persistante [3]. » Wasianski est plus précis encore : « Dès son jeune temps, Kant n'avait été habitué à aucune contradiction. Son intelligence pénétrante,... sa science si étendue ne lui permettaient pas de se laisser imposer aucune opinion étrangère et aucune erreur. Son caractère, dont la noblesse était universellement reconnue, sa sévère règle de vie, lui avaient créé une telle supériorité sur les autres, que Kant était certain qu'on ne le contredirait pas hors de propos. Mais si, néanmoins, quelqu'un avait l'audace de contredire trop haut sa façon spirituelle (*witzig*) de penser, il savait, en maniant adroitement la conversation, détourner l'objection à à son profit et rendre muet et tout tremblant le plus audacieux contradicteur [4]. » Et Wasianski nous raconte les difficultés qu'il avait à faire entendre raison à Kant, lorsqu'il ne partageait pas sa manière de voir, même sur les questions les plus futiles et évidentes de la vie. C'est ainsi, nous dit-il entre autres, qu'il devait user de toute sa diplomatie pour arriver à faire changer de linge l'illustre philosophe : « J'évitais avec soin de le contredire et attendais une occasion de revenir à la charge ; .... la façon dont Kant me deman-

1. *Loc. cit.*, p. 46.
2. *Loc. cit.*, p. 52.
3. *Loc. cit.*, p. 193.
4. *Loc. cit.*, p. 293-294.

dait de lui laisser un délai était souvent touchante, surtout lorsqu'il s'agissait de changer de linge. Je lui représentais qu'en attendant ainsi, il compromettait sa propreté. Quoique Kant fût enclin à la propreté, il protestait à l'occasion, contre l'application de cette règle d'hygiène, sous prétexte qu'il ne transpirait jamais[1]. »

Telle était l'irritation que lui causait toute opposition. Quant à son incapacité de comprendre les autres, Jachmann est absolument formel. Je traduis mot à mot : « Son originalité, sa facilité et l'habitude qu'il avait de puiser toutes les conceptions philosophiques à la source inépuisable de sa propre raison, firent que, finalement, *Kant ne comprenait presque personne d'autre que lui-même* (*fast keinen anderen als sich selbst verstand*). Entendez-moi bien, je parle de conceptions philosophiques abstraites. Lui, dans le sens le plus particulier du mot, le penseur original, *trouvait tout en lui-même* et perdit ainsi la faculté de trouver quelque chose chez les autres. *A l'époque même de sa plus haute maturité, de la force de son intelligence, quand il travaillait à sa philosophie critique, rien ne lui était plus difficile que d'entrer dans le système d'un autre. Il ne pouvait même comprendre la pensée de ses contradicteurs qu'avec la plus grande peine, parce qu'il lui était impossible de sortir, même pour un court moment, de son système personnel de penser. Il le reconnaissait lui-même,* et chargeait généralement ses amis de lire pour lui les ouvrages des autres et de lui en communiquer le contenu, en le comparant dans les lignes générales avec sa pensée, et laissait ce soin à ses élèves et amis, sans doute aussi dans le but de protéger sa philosophie contre les objections de ses contradicteurs. »

Cela est tout à fait extraordinaire. Si original qu'ait été un génie, il ne s'est jamais en quelque sorte vanté de ne pas comprendre les autres. Il faut pour cela une confiance en soi, et en même temps une étroitesse d'esprit prodigieuses. Et l'on ne peut pas dire que ce fut là un effet de l'âge : « à l'époque même de sa grande maturité, quand il travaillait à sa philosophie critique », nous dit Jachmann. Kant confirme lui-même le fait : en 1789, un an avant sa *Critique du jugement,* six ans avant sa *Métaphysique des mœurs,* trois ans seulement après la *Critique de la raison pra-*

1. *Loc. cit.*, p. 293-294.

tique, il écrivait à Charles Léonard Reinhold : « J'éprouve une difficulté extrême à saisir l'enchaînement de la pensée d'autrui et c'est un des motifs pour lesquels je traite de préférence dans mes écrits des sujets tirés de ma propre doctrine. »

12. LE SUBJECTIVISME KANTIEN

Cet aveu est capital et fait apparaître l'édifice si confus du moralisme kantien sous son véritable jour. Cette philosophie morale, à laquelle on a voulu conférer la plus extraordinaire universalité, est, bien au contraire, comme je l'ai déjà montré en l'étudiant en elle-même et dans l'histoire, la plus extrêmement particulière et fermée des morales qui aient jamais été conçues et formulées. Les catholiques ont reproché à Kant son subjectivisme. J'ai atténué ce reproche, en répondant avec leurs contradicteurs[1] qu'il s'agit dans la philosophie de Kant de la raison commune à tous les hommes, et que le kantisme philosophique n'est un subjectivisme que parce que Kant refuse à cette raison le pouvoir de sortir d'elle-même pour se retrouver dans les choses, parce que Kant en fait une réalité qui se suffit à elle-même au point de vue de la connaissance. Mais, après les témoignages que je viens de citer et de l'aveu même du philosophe, ne semble-t-il pas que cette concession aux écrivains catholiques ait été excessive et que le subjectivisme de Kant n'ait été plus profond ?

Métaphysiquement et abstraitement, le criticisme kantien est un anthropocentrisme : la science, la vérité n'existent pour lui que du point de vue de l'homme. Mais psychologiquement, positivement, cet anthropocentrisme est un *solipsisme,* puisque — et Kant nous le dit lui-même — sa propre raison éprouve la plus grande difficulté à pénétrer la raison des autres ; c'est donc bien finalement sa raison particulière, qui est vraiment le centre de tout l'univers, qui prétend lui donner sa valeur et sa signification de connaissance. De ce point de vue psychologique, le solipsisme de Kant paraît même plus accentué que celui dont Fichte a donné l'expression célèbre, en poussant à bout la méthode logique qu'il tenait de son maître ; car Fichte était un poète, une nature géné-

1. Voir plus haut, p. 108.

reuse et ardente, enthousiaste, entraînée par un désintéressement qui le faisait sortir de lui-même, en dépit de ses formules abstraites. La comparaison entre Fichte et Kant est, à ce point de vue, tout à l'honneur de Fichte. La concentration du caractère et de la pensée dans un égoïsme étroit, sec et borné, dénué de sympathie affective, esthétique et intellectuelle, est fondamentale dans le tempérament de Kant. Comme l'a écrit très justement Remy de Gourmont : « Sa philosophie, à laquelle on a voulu donner un caractère d'universalité, est, bien au contraire, celle d'un vieux garçon allemand et se présente comme antisociale, sauvagement égoïste. Kant est un cénobite barbare, sans rayonnement et sans bonté[1]. »

Ce jugement manque peut-être de profondeur « métaphysique » ? Il me paraît, en tout cas, positivement fondé sur une bonne psychologie. Il est peu de caractères à qui aient manqué à ce point le sentiment de la solidarité et la puissance morale de la sympathie, à qui ce qui est humain soit resté davantage étranger et où l'humanité ait été à ce point déformée. Ce sont bien là des traits fondamentaux du tempérament prussien; ils n'ont jamais été plus fortement mis en relief.

13. ORGUEIL ET SOUMISSION

Avec le mécanisme et la difficulté de sortir de soi-même par l'intelligence et le sentiment, il y a deux autres traits de ce tempérament qui ont été souvent signalés : l'orgueil et la servilité. On nous représente souvent les Allemands comme farouchement orgueilleux, indépendants et intolérants et en même temps comme le plus soumis et le plus facile à conduire des troupeaux humains; et on s'est quelquefois demandé s'il n'y avait pas là une contradiction.

Il n'en est rien, bien au contraire. Ces deux tendances sont étroitement solidaires. L'arrogance et la platitude, l'orgueil démesuré

1. *Pendant l'orage*, Paris, Champion, 1915, p. 118. Ce jugement est précédé d'une affirmation curieuse, dont je n'ai pu vérifier l'exactitude. Nietzsche est plus dur encore : « Le fait que les Allemands ont pu supporter seulement leurs philosophes, avant tout ce *cul-de-jatte* des idées, le plus *rabougri* qu'il y ait jamais eu, le *grand* Kant, donne une bien petite idée de l'élégance allemande. » *Le crépuscule des idoles*, trad. Albert, p. 171. Ces expressions sont excellentes.

et la soumission excessive ne sont pas des dispositions qui se contrarient, ce sont deux formes de la même barbarie. L'Allemand, le Prussien sont arrogants lorsqu'ils se sentent les plus forts, ils sont plats et serviles devant ceux qui les commandent. Ce sont deux traits complémentaires, que des auteurs anciens et des chroniqueurs du moyen âge avaient déjà notés chez les Germains. Frédéric II s'écriait à la fin de son règne : « Je suis las de gouverner des esclaves. » Heine disait que le plus libéral et le plus orgueilleux des Allemands se jetterait à l'eau si le plus petit des princes laissait tomber sa bague et lui criait : « Cherche et apporte. » Peu d'années après la mort de Kant, Napoléon, lors de son entrée à Berlin, écrivait à Davoust, en parlant des Berlinois : « Ces gens sont aussi vils dans l'adversité qu'arrogants et hautains à la moindre lueur de prospérité[1]. » Bebel déclarait, le 13 décembre 1894, à la tribune du Reichstag, que « les Allemands ont des âmes de laquais[2] ».

Les natures primitives sont, en effet, incapables de modération et d'un juste sentiment d'elles-mêmes par rapport à autrui. Le dérèglement du sentiment de soi et l'excès de soumission ne sont pas autre chose que la barbarie première. L'homme primitif est doué d'un orgueil immodéré ; il est dominé par un besoin d'indépendance absolue, par la croyance en un pouvoir sans limite, parce qu'il n'a pas le sens de la mesure, la connaissance de son rôle subordonné et, lorsqu'il se sent libéré du despotisme qui l'accable, il s'empresse, sans aucune réflexion, de l'imiter, afin de se venger en quelque sorte en l'exerçant à son tour. Mais en même temps il est le jouet des craintes les plus absurdes, il a peur des ombres, il a peur des morts, il a peur de tout ce qu'il ne connaît pas et ses chefs l'ont habitué à se courber sous les coups.

14. L'ORGUEIL DANS L'ŒUVRE ET DANS LA VIE DE KANT

L'orgueil est un des sentiments que les détracteurs catholiques de Kant lui ont le plus reproché. Mais, comme celui d'égoïsme, ce reproche n'a de portée que si l'on précise sa signification.

1. Cité par G. Le Bon, *Enseignements psychologiques de la guerre européenne*, Paris, 1915, p. 69.
2. Cité par J. Barthélemy, *Les institutions politiques de l'Allemagne contemporaine*, Paris, Alcan, 1915, p. 264.

Le catholicisme est trop enclin à traiter d'orgueilleuse toute manifestation de la pensée en dehors des cadres assignés par l'enseignement de l'Église[1] qui a sa source, pour le croyant, dans une révélation. Cette révélation ne peut avoir d'autorité que sur ceux qui l'ont reçue. Pour les autres, qui la considèrent objectivement, il n'y a pas d'orgueil à ne pas s'y soumettre; ils la considèrent légitimement comme un fait naturel qu'ils expliquent par la psychologie et l'histoire. Le reproche des catholiques ne peut donc pas valoir contre le libre usage que Kant fait de la raison. Mais il n'en vaut pas moins contre la prétention de Kant d'élever sa pensée au-dessus de la raison et de la soustraire à toute expérience.

J'ai suffisamment mis en lumière cette prétention. Jusqu'à Kant la philosophie avait toujours considéré la connaissance comme une sorte de collaboration entre le sujet et l'objet. C'est ainsi par exemple que, selon Aristote, la perception est l'acte commun du senti et du sentant. Nous avons vu que pour Kant les formes de la sensibilité et de l'entendement constituent toute la connaissance, la réalité extérieure n'ayant qu'une sorte d'existence de fait, qui n'est même pas concevable. L'esprit de l'homme est devenu pour lui le centre de toutes choses, alors qu'auparavant il n'était qu'un ordre dans l'ordre plus vaste où il est plongé. Ce centre, qui par la raison pratique devient une réalité transcendante (nouménale), se confond d'ailleurs quelque peu avec la pensée de notre philosophe, puisque, ainsi que je viens de le faire voir, il se déclare lui-même incapable de comprendre les autres.

La moralité avait été conçue aussi jusqu'à lui comme une adaptation. Aucun philosophe n'avait prétendu que la volonté se donne à elle-même toute sa loi. La subordination, la dépendance morales de l'homme, qui dans la philosophie antique et classique font équilibre à son pouvoir propre, disparaissent dans le kantisme. Il n'existe plus, dans ce système, d'ordre supérieur, naturel ou divin, auquel l'homme soit assujetti. Cet ordre, c'est la volonté qui le crée par un décret de son absolue liberté et de son indépendance sans bornes; ce décret est au-dessus de toute expérience, de toute raison, de tout contrôle de l'expérience et de la raison. D'autre part la nature ne compte plus moralement, elle est purement

1. C'est, il est vrai, plutôt à l'*hérésie* qu'à la libre pensée que ce reproche s'adresse.

mécanique et radicalement corrompue, si tant est que ces deux caractères, dont l'un est rationaliste et l'autre religieux, puissent être intelligiblement rapprochés. Toute dignité est absorbée par l'homme et dans l'homme par une faculté sublime suprasensible. Et cette dignité hausse celui qui la possède infiniment au-dessus des choses, des êtres, de ceux qui vivent en faisant un usage normal de leurs sentiments et de leur raison ; elle lui confère une supériorité incommensurable et l'autorise à éprouver un véritable dédain et une sévérité intolérante pour ceux qui restent confinés dans la *nature*.

Le défaut de sentiment esthétique et la faiblesse des sentiments sympathiques sont les conditions négatives de la formation de cette irritante prétention, que le piétisme et le puritanisme avaient favorisée. Mais l'orgueil en est la cause positive et fondamentale. Il dérive du même déséquilibre que nous avons déjà constaté et qui se traduit ici par une hypertrophie du sentiment de soi élevé à la hauteur d'une sorte de pouvoir magique, comme celui dont se croient doués certains primitifs.

La vie de Kant offre aussi des témoignages d'orgueil et d'intolérance, quoiqu'au premier abord elle puisse faire illusion. Elle a été si uniforme, si réservée, si retirée, qu'elle peut passer pour très modeste. Mais je ne crois pas que son isolement ait sa source dans la modestie. La prudence, l'égoïsme d'un vieux célibataire avant l'âge y sont pour beaucoup ; mais la satisfaction de dominer un groupe docile d'admirateurs et le désir d'éviter toute opposition n'ont pas dû jouer un moindre rôle.

Un esprit ouvert et préoccupé de si hautes questions devait éprouver le besoin de fréquenter les grands savants de son temps. C'est un sentiment que Kant paraît ignorer, il ne l'exprime nulle part ; il se suffit à lui-même, il préfère organiser son existence de façon à rester en contact exclusif avec les petits professeurs, les élèves, les fonctionnaires, les commerçants de Kœnigsberg qui ne lui marchandent pas leur admiration et qui lui évitent toute contradiction. Il a toujours refusé de sortir de cet entourage où il s'est complu pendant toute sa vie. Il n'a même pas entrepris un seul voyage pour rendre visite à un confrère. Ce n'est certainement pas qu'il s'estimât au-dessous de sa valeur. Jachmann et Borowski ne nous cachent pas la haute opinion qu'il avait de lui-même et de la

mission dont il se croyait investi. Ne disait-il pas qu'il était un second Copernic, qu'il était né cent ans trop tôt, que dans un siècle seulement la postérité commencerait à comprendre la portée de son œuvre? Il l'écrivait lui-même à Stägemann en 1797.

Ses biographes nous ont conservé d'autres faits qui sont sans doute très petits (comment trouver quelque chose de grand dans une vie à ce point étriquée?), mais qui n'en sont pas moins significatifs.

J'ai dit comment Kant avait exigé de son voisin de faire abattre les peupliers qui l'empêchaient de contempler, chaque soir, la tour de Kœnigsberg. Il usa aussi de tout son pouvoir pour que ce même voisin tordît le cou aux animaux de sa basse-cour, dont les ébats troublaient le grand philosophe dans la profondeur de ses méditations [1]. On se souvient qu'il ne tolérait pas que son vieux Lampe portât d'autres vêtements que ceux qu'il avait prescrits, qu'il ne permettait à aucun ami, si intime fût-il, de lui adresser la parole au cours d'une promenade. Il avait aussi posé le principe qu'avant de se mettre à table certains sujets de conversation étaient strictement interdits et, à table même, il dirigeait lui-même le cours des entretiens, sans que personne osât s'y opposer [2]. On connaît l'histoire des prisonniers. Les chants auxquels ils se livraient pour se distraire, dans une prison qui ne se trouvait pas très loin du domicile de Kant, « lui empoisonnaient bien des moments. Kant fit intervenir Hippel et la police pour faire cesser ce qu'il appelait cette *inconvenance*. Cela n'alla pas tout à fait comme il le voulut ; il réussit cependant à obtenir que les prisonniers ne se livrassent à cette distraction que toutes fenêtres closes [3]. » Voici un autre petit incident, qui est insignifiant en lui-même : Kant était très fâché que les gamins se fussent permis de lancer quelques cailloux dans son jardin et, ayant porté plainte contre eux, trouva extraordinaire de ne pouvoir obtenir aucune condamnation, parce que ces quelques pierres n'avaient causé aucun dommage. Mais ce qui est intéressant, c'est l'observation qu'il fit à ce propos et qui pourrait étonner chez un homme si respectueux, comme nous allons le voir, de l'administration de son pays : « Alors, dit-il, de mau-

1. Borowski, *loc. cit.*, p. 43.
2. Jachmann, *loc. cit.*, p. 193.
3. Borowski, *loc. cit.*, p. 44.

vaise humeur et le plus sérieusement du monde, il faudra qu'on attende, pour rendre justice et châtier leur coupable insolence, que j'en devienne malade ou que j'en meure ![1] »

Ce qui est plus important, sinon plus caractéristique, c'est son attitude à l'égard de ses amis et de ses élèves, telle qu'elle apparaît dans la correspondance où Reicke a réuni les lettres qu'on lui adressait avec celles qu'il a écrites lui-même. Que ses amis l'entretiennent de leurs affaires ou de leur santé, qu'un disciple lui exprime une théorie, notre philosophe ne voit jamais dans ce qu'on lui dit que ce qui se rapporte à lui-même. Bien mieux : que sur un point quelconque, le correspondant ose manifester un avis différent du sien, Kant ne le connaît plus. L'un d'eux, dans un compte rendu, a ajouté quelques réserves à ses louanges, un autre a voulu compléter quelques-unes des idées du maître. Kiesewetter, son élève préféré, qui corrigeait ses épreuves, qui faisait ses courses et lui envoyait des fruits et des légumes dont il se régalait volontiers, eut, un jour, l'audace de publier, chez le même éditeur que Kant, un travail de logique de son invention. Kant le considère aussitôt comme un concurrent. Il le raye de la liste de ses amis, il ne le connaît plus pendant deux ans. Quand le disciple revient humblement se rappeler à lui, Kant lui répond sèchement en traitant d' « honorable Monsieur » celui qu'il désignait quelques années auparavant comme son « bien cher ami » et son « très cher enfant ». Ni Kiesewetter, ni Mendelssohn, ni Ch. Reinhold, ni J. Sigismond, ni le philosophe Maimon ne sont jamais parvenus à obtenir qu'il composât avec eux et que leurs idées comptassent le moins du monde pour lui[2]. Il n'y a pas lieu de penser que ces préoccupations exclusives aient été limitées à sa correspondance ; elles devaient être une habitude de sa vie, qui répond tout à fait à ce que nous avons vu de son caractère.

L'accueil qu'il fit à Fichte n'a pas d'autre cause que le dédain qu'il avait pour tout ce qui n'était pas lui-même et la crainte d'une concurrence dangereuse. Green, Wobser, Motherby, Ruffmann étaient de riches commerçants ou des personnages influents, qui pouvaient servir sa gloire ou même ses intérêts ; leur amitié, en tout cas, ne

1. Borowski, *loc. cit.*, p. 44.
2. T. de Wyzewa, *Quelques épisodes de la vie de Kant*, dans *Revue des deux mondes*, 15 juin 1901, p. 941-942.

pouvait lui porter ombrage. Mais en Fichte, Kant devina tout de suite un autre homme. Fichte vint à Kœnigsberg en 1791 « pour mettre au service de Kant son juvénile enthousiasme et sa ferme raison... Fichte, désolé de l'accueil glacial qu'il a trouvé chez lui, s'avise d'un moyen héroïque pour conquérir par force son attention et sa sympathie... Il écrit un gros traité de philosophie, la *Critique de toute révélation*,... puis il l'envoie à Kant, qui ne prend même pas la peine de le lire. Désespéré, Fichte le supplie de lui prêter au moins l'argent dont il a besoin pour payer son auberge : Kant, pour toute réponse, lui promet de le recommander à un éditeur. Rien de tout cela n'entame la fidèle affection du jeune homme. Plus tard, désavoué par Kant, traité par lui avec une indifférence dédaigneuse, il continue à le proclamer son maître[1]. »

15. LA SOUMISSION DANS LA VIE ET DANS L'ŒUVRE DE KANT

Un professeur de philosophie, si célèbre fût-il, pouvait jouir d'une grande considération dans la petite ville de Kœnigsberg, mais n'y exerçait aucun pouvoir. Kant se contentait de régner facilement sur le troupeau banal de ses courtisans et de ses admirateurs. Nous voyons toutefois suffisamment qu'il était bien résolu à ne souffrir aucune opposition et aucune gêne dans le cours mécanique de sa vie. Mais vis-à-vis de ceux qui avaient autorité sur lui son respect et sa soumission ne connaissaient guère de bornes. C'est l'autre face de « l'indépendance » germanique, qui se courbe et tend le dos, lorsqu'elle est impuissante à commander. « Ce qui caractérise l'Allemand, dit Biedermann, c'est l'obéissance » ; et Nietzsche stigmatise leur « esprit de troupeau ». Kant n'est pas moins soumis que suffisant.

« Kant n'était rien moins qu'un révolutionnaire... S'il y eut jamais un homme qui témoignât à ses supérieurs et à tous les représentants de l'autorité le respect et l'honneur qui leur sont dûs, ce fut bien Kant », dit Jachmann[2]. « Il avait posé le principe absolu du respect du supérieur et de l'autorité... Il disait souvent qu'il faut être étroitement soumis à toutes les lois, à tous les statuts, à toutes les ordonnances de police, même lorsqu'on en est mécontent

1. T. de Wyzewa, *loc. cit.*, p. 946.
2. *Loc. cit.*, p. 189.

et qu'on ne les approuve pas en tant qu'individu, ... qu'il faut obéir avec une exactitude absolue à la lettre même des édits sanctionnés par le roi[1] ». Borowski ajoute, il est vrai, qu'il « ne *rampa* jamais devant l'autorité » ; mais il faudrait savoir ce que ce brave Prussien entend par *ramper*. Je préfère m'en tenir sur ce point aux affirmations de Kant lui-même.

Il nous dit, en effet, à quel point il admire l'esprit de liberté de ses souverains et maîtres Frédéric II et Frédéric-Guillaume II. Il prône accidentellement et avec beaucoup de prudence, il est vrai, comme il convient dans une société « éclairée », le libéralisme de la République française ; mais il juge bien autrement favorable à la liberté l'absolutisme royal dont la Prusse était gratifiée : « Celui-là seul qui a sous la main, pour garant de la paix publique, une armée nombreuse et parfaitement disciplinée, peut dire ce qu'on n'oserait pas dire dans un État libre, *ein Freistaat* (la contradiction est piquante) : raisonnez tant que vous voudrez et sur tout ce que vous voudrez, mais obéissez[2]. » On devine en quoi « une armée nombreuse et bien disciplinée » est de nature à favoriser la liberté de penser...., c'est-à-dire la liberté de penser comme celui qui commande ! « Un degré supérieur de liberté civile semble favorable à la liberté de l'esprit du peuple, un degré inférieur, au contraire, lui ouvre un champ libre, où il peut se développer à son aise[3]. » C'est ainsi que Kant, précurseur des quatre-vingt-treize intellectuels de Guillaume II, mettait sa pensée au service de son auguste souverain : il encourage la liberté de penser dans la mesure où elle est solidemeut tenue en respect par une forte armée et trouve des arguments pour démontrer qu'un régime politique despotique est plus favorable à la liberté qu'un régime libéral !

Nous savons d'ailleurs ce qu'il pense du pouvoir : « L'origine du pouvoir suprême est pour le peuple qui y est soumis, une chose, qui, au point de vue pratique, ne doit pas être scrutée (*unerforschlich*, comme l'impératif catégorique), c'est-à-dire que le sujet ne doit pas discuter en fait cette origine, comme si le pou-

1. Borowski, *loc. cit.*, p. 59-60.
2. *Qu'est-ce que les lumières*, 1784, *in fine*. (trad Barni, *Mét. du droit*, p. 288). C'était une des maximes favorites de Frédéric II.
3. *Ibid.*

voir qui en découle n'avait qu'un droit contestable à son obéissance[1]... De là résulte cette proposition que le maître dans l'État n'a que des droits vis-à-vis de ses sujets et qu'il n'a point de devoirs[2].... Une loi qui est si sacrée et si inviolable, que c'est un crime de la mettre seulement en doute au point de vue pratique,... ne semble pas venir des hommes mais de quelque législateur suprême et inviolable[3]. » Voilà ce que Kant a trouvé pour protester contre l'oppression dans laquelle l'administration prussienne tenait le peuple et la misère qu'elle y répandait, contre la violation et les crimes cyniques de ses souverains à l'égard de la Pologne ! Et lui-même, lorsque, dans sa vie, l'autorité lui porte ombrage, il n'hésite pas un instant à courber le dos sous l'orage et à renoncer à la libre expression de ses idées. Que ce ne soit pas ce que Borowski appelle *Kriecherei*, bassesse, flagornerie, c'est possible, pour un Prussien qui se sent libre tant qu'il n'a pas été rossé, mais ce n'est pas l'attitude que nous attendons d'un esprit indépendant et d'un noble caractère.

L'impératif catégorique de Kant n'est pas, au fond, autre chose qu'une expression obscure et métaphysique du même sentiment. Il y a, comme je l'ai montré, un parallélisme absolu, une symétrie rigoureuse entre la conception politique de Kant et celle qu'il donne comme fondement à la moralité.

Le peuple est en effet, pour Kant, absolument libre et souverain sans aucune restriction ; il se donne à lui-même sa loi par un décret *a priori* de sa raison infaillible. Cela c'est l'excès même de l'orgueil et de l'indépendance. Mais à peine s'est-il donné cette loi, avant même de se l'être donnée (puisque, dans l'espèce, il la tient d'un autre), qu'il s'en fait l'esclave ; il s'interdit d'en scruter l'origine, il s'impose à son égard une obéissance passive, sans motif ni mobile, et toute idée même de résistance lui apparaît comme une trahison, comme un crime qui ne peut être puni que par la mort.

N'est-ce pas exactement ce que Kant nous a dit de l'impératif catégorique ? L'homme se l'est imposé à lui-même dans son absolue autonomie, par un commandement *a priori*, qui ne dépend d'aucune loi, ni d'aucune réalité. Mais il lui est également interdit

1. *Métaphysique du droit,* traduction Barni, p. 177.
2. *Ibid.*, p. 178.
3. *Ibid.* Voir plus haut, p. 186, 188, 189, d'autres textes non moins probants.

d'en scruter l'origine, d'en rechercher la source dans le monde et la raison. Toute résistance à ce pouvoir mystique entraîne la déchéance de la dignité humaine.

L'identité n'est-elle pas saisissante ? Est-ce que le mécanisme, l'automatisme propre à la pensée de Kant suffisent à rendre compte de cette extraordinaire symétrie ? L'explication est bonne, mais elle est incomplète. La cause en est beaucoup plus profonde. Elle est dans le tempérament même de notre philosophe. L'indépendance irréfléchie et sans frein, la soumission automatique et aveugle, sont les sources véritables de l'impératif catégorique comme de la théorie de l'État kantien. C'est dans le caractère essentiellement et profondément prussien du solitaire de Kœnigsberg qu'ont été élaborés les principes de son moralisme et de ses conceptions politiques. Le libéralisme y est bien un apport extérieur ; c'est le prussianisme qui y est fondamental.

16. MENSONGE ET SOPHISTIQUE GERMANIQUES

Une tendance plus subtile du caractère allemand est son goût d'une certaine forme du mensonge, qui est très insidieuse, parce qu'elle se présente toujours sous l'apparence de la plus entière bonne foi. Un grand nombre d'entre nous s'y sont laissés prendre avant la guerre. Il n'y a plus de doute aujourd'hui. Le mensonge hypocrite, qui s'insinue en se donnant pour la plus naïve sincérité, puis se justifie par les sophismes les plus invraisemblables, est un trait du tempérament germanique.

On a cité à plusieurs reprises le jugement d'un historien latin qui traitait déjà les vieux Germains de race « née pour le mensonge ». « Ils sont, disait Velleius Paterculus, au milieu de la plus grande sauvagerie, les êtres les plus artificieux[1]. » On nous a remémoré l'histoire d'Arminius se faisant naturaliser Romain pour mieux trahir Rome, « attirant les légions de Varus à la tuerie en criant : *Kamarade,* dans la langue du temps, puis découpant proprement une jeune fille en morceaux afin d'exalter le patriotisme des tribus[2] ». On nous a rappelé qu'au moyen âge, l'esprit de *Reinhart Fuchs,* du « renard allemand », avait régné et dominé,

1. *Histoire romaine,* II, 118.
2. J. Barthélemy, *loc. cit.,* p. 263.

que la théorie du Saint Empire Romain Germanique n'était autre chose qu'un type achevé de la complaisance dans le sophisme, comme l'est aujourd'hui l'élection du peuple allemand par son vieux Dieu, successeur de Jéhovah [1]. Napoléon met Kant en parallèle avec Cagliostro [2]. Voici le témoignage plus récent d'un des leurs, qui les connaissait bien : « L'Allemand aime la franchise et la loyauté ; comme il est *commode* d'être franc et loyal ! Cette honnêteté allemande, candide, avenante, sans arrière-pensée, est aujourd'hui peut-être le déguisement le plus dangereux et le plus habile que sache prendre l'Allemand. C'est par excellence son art méphistophélique qui lui fera *faire son chemin*. L'Allemand se laisse aller en regardant de ses yeux limpides, bleus, vides et allemands, et immédiatement l'étranger le confond avec sa robe de chambre.... Un peuple est très habile lorsqu'il se donne pour profond, maladroit, bon enfant, honnête, sans astuce. Laisser croire qu'il est tel serait même une marque de profondeur. Enfin il faut qu'il fasse honneur à son nom. On ne s'appelle pas en vain *tiusche Volk, täusche Volk*, peuple qui trompe.... Les Allemands manquent de quelques siècles du travail moraliste que la France ne s'est pas épargné ; celui qui, à cause de cela, appelle les Allemands naïfs, leur fait d'un défaut un éloge [3]. »

L'Allemand spécule, en effet, plus ou moins délibérément, sur cette barbarie même, dont il a une certaine conscience, pour se faire passer pour naïf. Il a toujours à la bouche les mots de vérité, de loyauté ; il oppose volontiers sa franchise à une disposition pour le mensonge qui serait le propre des races grecque et latine et particulièrement du tempérament français. En affirmant la loyauté comme un idéal national, il croit faire illusion et il y a souvent réussi. Cette tactique est favorisée par l'extrême confusion, l'obscurité de ses idées, qu'il donne pour de la profondeur, et par l'abus qu'il fait de raisonnements captieux, qu'il présente sous une apparence logique.

L'un des exemples les plus saisissants de cette méthode, qui ne trompe plus personne aujourd'hui, est le fameux *Manifeste des*

1. J. Flach, *Essai sur la formation de l'esprit public allemand*, Paris, 1915, p. 73 et suiv.
2. Voir plus bas, p. 416, note 1.
3. Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, § 244. C'est Nietzsche qui souligne.

quatre-vingt-treize. Il s'intitule « Appel au monde civilisé » et il invoque dès les premiers mots : « les mensonges et les calomnies au moyen desquels nos ennemis s'appliquent à salir la pure cause de l'Allemagne », « la bouche d'airain des événements », la « haute voix allemande, messagère de la vérité », afin de s'octroyer ensuite, par une grossière sophistique, le droit de défigurer les faits les plus clairs et les plus incontestables. Il est inutile d'insister. Ce document, rédigé par les savants et les artistes les plus renommés de l'Allemagne actuelle, restera dans l'histoire un monument de leur mauvaise foi et de leur hypocrisie.

17. LA SOPHISTIQUE DE KANT

Chez Kant le mensonge n'apparaît pas sous cette forme brutale. Il ne se démasque pas avec ce cynisme, que la rigueur des circonstances a exaspéré. On ne peut même pas dire que le plus souvent Kant ait été réellement de mauvaise foi, qu'il ait trompé dans le but avoué de tromper. Le fond de son caractère est de ne pas savoir distinguer nettemment entre la bonne et la mauvaise foi, de n'avoir pas une idée précise de ce qu'est la vérité et de ce que sont les exigences de la véritable loyauté intellectuelle. Mais plus d'une fois, la sophistique et le besoin de justification l'ont entraîné jusqu'à des contradictions, dont il est difficile d'admettre qu'il n'a pas eu conscience. Il est allé plus loin encore, nous l'avons vu : lorsqu'il a été poussé par la nécessité, il n'a pas hésité non plus à recourir à la restriction mentale dans un but intéressé, en dissimulant sa pensée sous une équivoque et sous des justifications sophistiques.

Kant, comme tous ses compatriotes, comme les signataires du *Manifeste des quatre-vingt-treize*, proclame avec insistance sa franchise impeccable et son inaltérable loyauté ; il en parle sans cesse ; à tout propos, il étale la pureté absolue de ses intentions. Toute fausseté, « même dans l'expression de sa pensée », nous dit-il dans la *Métaphysique de la vertu,* encourt le *déshonneur*. Il va jusqu'à exiger, dans l'un de ses écrits, qu'on sacrifie au respect aveugle de la véracité la fidélité à ses amis les plus chers, en les trahissant et en les livrant à des ennemis qui les recherchent [1]. Ses

1. Plus haut, p. 154-155, 195.

biographes nous disent, à plusieurs reprises, qu'il ne pouvait supporter la plus petite tromperie dans les moindres occasions de la vie. « La moindre équivoque, la plus petite dissimulation dans le sens de l'expression, *qui pourrait prêter à un doute*, lui était insupportables[1]. » « Si jamais un homme a vénéré la vérité, témoigné de cette vénération par toute sa vie, c'est bien Kant, dit à son tour Jachmann. Il ne voulut jamais apparaître autre qu'il ne fut[2]. »

Quand Fichte vient le trouver, il lui promet de faire tout ce qu'il peut pour l'aider ; il demande à Borowski de le recommander à son gendre, Hartung, le libraire, il fait montre du plus grand souci de secourir un confrère malheureux. Mais il ne lui procure aucune aide efficace, il n'écrit pas une ligne pour recommander ses travaux et bientôt le désavoue entièrement.

Ses amis nous disent qu'il admire la Révolution française, qu'il se dérangea même une fois de ses habitudes sacrées pour aller au-devant du facteur qui lui apportait des nouvelles, qu'il s'enthousiasmait à ce sujet dans ses propos de table. Mais dans les gros volumes de sa correspondance on cherche en vain la trace de cette curiosité et de cette sympathie. Il se tait : il craint de se compromettre, de laisser un témoignage écrit de ses sentiments. Tant que Frédéric-Guillaume II est en vie, il couvre de fleurs le despotisme prussien, il prétend même démontrer, nous l'avons vu, par la plus étrange sophistique, que ce despotisme est plus favorable à la véritable liberté de l'esprit que le libéralisme d'un gouvernement républicain, et il attend que son souverain soit mort pour glisser dans l'un de ses ouvrages une apologie de la Révolution.

Il emprunte à nos révolutionnaires quelques-unes des idées libérales qui étaient fort à la mode dans le milieu « éclairé » où il vivait, mais les atténue aussitôt par des propositions rigoureusement contraires. Il voit la misère et l'esclavage, auxquels le peuple est réduit autour de lui, et lui offre comme fiche de consolation le caractère inviolable et sacré d'une loi, « qui ne semble pas venir des hommes mais de quelque législateur suprême ». Jamais il ne fit le moindre effort pour mettre en action les principes libéraux dont il se disait si convaincu.

Il prétend que la politique d'annexion est contraire au jugement

1. Borowski, *loc. cit.*, p. 46-47.
2. *Loc. cit.*, p. 141.

du tribunal de la Raison, législatrice absolue, et il flétrit la politique d'intérêt. Mais il n'élève pas une seule fois la voix contre les partages de la Pologne, contre les humiliations et les crimes commis à quelques lieues de sa tour d'ivoire sur des populations innocentes.

Il se donne comme le moraliste le plus populaire, le plus soucieux d'apporter au monde un évangile accessible à tous et il oppose sa doctrine « largement humaine » aux systèmes soi-disant aristocratiques des anciens, qui ne conviendraient qu'à une élite : « Je me trouverais bien plus inutile que le commun des travailleurs, si je ne croyais pas que mon étude pût donner à tous les autres hommes une valeur qui consiste en ceci : faire ressortir les droits de l'humanité. » Mais Fréderic-Guillaume II lui fait un reproche d'opinions trop hardies, lui en représente le danger pour la foule : Kant s'empresse de répondre que ses écrits ne concernent pas le peuple et ne sont qu'une discussion académique entre universités. Son livre sur la religion n'est plus qu'un livre « fermé au public », incompréhensible pour lui, « une discussion entre savants universitaires, à laquelle le peuple ne fait aucune attention[1]. »

Il y a mieux. Kant ne tolère pas la moindre ambiguïté dans l'expression de la pensée ; « la plus petite équivoque dans le sens d'un terme, qui puisse prêter à un doute, lui est insupportable[2]. » Il n'en a pas moins donné lui-même une *théorie* de l'équivoque et de l'ambiguïté, pour ne pas dire davantage, qui permet, selon les circonstances et en toute loyauté... allemande, de soutenir à la fois le pour et le contre.

Il distingue à cet effet ce qu'il appelle l'*usage public* et l'*usage privé* de la raison. « L'usage public de sa raison est celui qu'en fait quelqu'un *à titre de savant* devant le public entier de ses lecteurs. » A ce titre la sincérité est obligatoire et doit être absolue. « L'usage privé est celui qu'il peut faire de sa raison dans un certain poste civil ou une certaine fonction qui lui est confiée. Or, ajoute notre apôtre intransigeant de l'inaltérable franchise, il y a beaucoup de choses intéressant l'ordre public qui veulent un cer-

1. *Der Streit der Facultäten*, Préface, lettre à Frédéric-Guillaume II.
1. Borowski, *loc cit.*, p. 46-47.

tain mécanisme ou qui exigent que quelques membres de la société se conduisent d'une manière purement passive, afin de concourir, en entrant pour leur part dans la savante harmonie du gouvernement, à certaines fins publiques ou du moins pour ne point les contrarier. Ici sans doute il n'est pas permis de raisonner, *il faut obéir*[1]. » Et pour développer sa pensée, il nous donne trois exemples.

En tant que soldat, il va de soi que l'officier ne peut jamais qu'obéir, sans discuter; mais *en tant que savant* il peut soumettre au jugement du public la critique de ses chefs. *En tant que contribuable,* le citoyen n'est pas en droit de blâmer le système d'impôts qui a été prescrit par l'autorité, ce blâme constituerait un « scandale » qui devrait être réprimé par un châtiment; mais *en tant que savant,* il lui est loisible de publier « sa façon de penser sur l'inconvenance ou même l'iniquité de ces impositions. » *En tant qu'ecclésiastique* un prêtre n'est pas libre de présenter les doctrines religieuses comme il lui paraît juste, mais bien comme il a « mission de les exposer *par ordre* et au nom d'autrui. Il dira : notre Église enseigne ceci ou cela, voilà les preuves dont elle se sert. Il montrera toute l'utilité pratique que ses paroissiens peuvent retirer d'institutions *auxquelles il ne souscrirait pas lui-même avec une entière conviction,* mais qu'il peut néanmoins s'engager à exposer, parce qu'il n'est pas du tout impossible qu'il n'y ait là quelque vérité cachée, et que dans tous les cas du moins on n'y trouve rien de contraire à la religion intérieure..... Au contraire, *comme savant* s'adressant par des écrits au public proprement dit, c'est-à-dire au monde, ou dans l'usage public de sa raison, l'ecclésiastique jouit d'une liberté illimitée de se servir de sa propre raison et de parler en son propre nom[2]. » Ainsi le prêtre, qui a pour mission de se vouer au culte désintéressé de la vérité absolue et de la propager, est autorisé, en tant qu'ecclésiastique, à enseigner ce qu'il ne croit pas, pourvu qu'il n'y ait pas une opposition absolue entre son enseignement et ses croyances, alors qu'en tant que savant il peut croire et dire, s'il en a l'audace, ce qu'il lui est interdit d'enseigner; il ne lui est pas permis comme ecclésiastique

1. *Réponse à cette question : Qu'est-ce que les lumières ?* (1784), trad. Barni, *Métaphysique du droit,* p. 283.
2. *Ibid.*, p. 284.

de faire connaître ce qu'il pense réellement à ceux dont il a la charge, mais il pourra le publier comme savant..., quitte sans doute à se rétracter ensuite, ou tout au moins à envelopper sa pensée dans un tissu de distinctions si subtiles qu'il soit impossible de savoir si c'est d'un usage *public* ou *privé* de la raison qu'il s'agit! On ne s'étonnera pas, après cela, que Kant ait trouvé un accueil si bienveillant auprès de plusieurs de nos « modernistes ». Lorsque d'ailleurs il enseignait et publiait lui-même ses idées sur la religion, puis quand il cessa de le faire et en atténua la portée, enfin quand il reprit sa liberté, était-ce *en tant que professeur* ou *en tant que savant?* Faisait-il usage de sa raison *publique* ou de sa raison *privée,* s'adressait-il « au public proprement dit », comme « professeur populaire » (*Volkslehrer*), ou comme « maître de la jeunesse » (*Lehrer der Jugend*), s'adressait-il au contraire à des « savants de faculté » (*Facultätsgelehrten*)[1], ou encore à la personne de Frédéric-Guillaume II ou à celle de son successeur, « en tant que fidèle sujet de Sa Majesté »?

On voit que, dans toutes les matières où l'autorité peut être mise en jeu, c'est une théorie et une pratique complètes et achevées de la casuistique et de la sophistique que Kant nous a présentées.

Il n'en est pas autrement de ses croyances religieuses. La *Critique de la raison pure* l'avait amené à nier par un grand luxe d'arguments la possibilité pour la raison d'affirmer l'existence de Dieu. La *Critique de la raison pratique* a rétabli cette existence dans les conditions que nous connaissons. Mais la correspondance de Kant et ses biographies nous donnent des preuves abondantes que sa subtile conciliation n'était bien au fond qu'une justification : Kant, nous affirment ses biographes, n'a jamais cessé à aucun moment « de croire à l'existence d'un être suprême[2] », et d'y croire..... comme tous ceux qui y croient. « Que de fois, nous dit Jachmann, Kant ne s'est-il pas laissé aller, lorsqu'il parlait avec ses amis de l'édifice de l'univers, à admirer avec la plus vive sincérité la sagesse de Dieu, sa bonté et sa puissance, que de fois il nous a parlé de la félicité d'une vie meilleure et s'est exprimé là-dessus avec l'accent d'une conviction intime si absolue... que, non seulement il devait

1. Lettre à Frédéric-Guillaume II.
2. Jachmann, *loc. cit.*, p. 178.

convaincre tous ceux qui l'entendaient de l'existence de Dieu et de la Providence, mais encore transformer en croyants tous ceux d'entre eux qui étaient des incroyants[1]. » Ce dieu n'est pas la vague entité de la *Critique de la raison pratique,* dont on ne peut rien dire, si ce n'est qu'elle garantit à l'homme vertueux l'accord du devoir et du bonheur ; c'est bel et bien le dieu personnel, traditionnel, tout-puissant, créateur et ordonnateur de l'univers, la Providence qui dirige les événements dans un monde cependant radicalement mauvais, où tout est rigoureusement déterminé par une nécessité inflexible. De nombreux passages de sa correspondance confirment que telle était bien sa conviction.

Sa théorie morale ne fait que témoigner pour un observateur un peu perspicace de la préoccupation constante qu'il a eue d'assurer au protestantisme, sous une forme déguisée, l'appui de sa pensée et de prêter à Dieu, au vieux Dieu allemand, le concours de son génie. Les théories de la *Critique de la raison pure* ne doivent pas nous faire illusion sur ce point, tout le reste de son œuvre démontre le contraire. Kant nous la présente comme l'expression la plus parfaite de la raison humaine. Il prétend, après Platon, Aristote, Descartes, Spinoza, édifier une morale sur des bases indépendantes de la religion. Il nous dit qu'il a la passion de la raison, que l'objet de sa vie est la raison même, qu'il s'y est consacré tout entier. Or nous savons ce qu'est cette raison, et nous avons vu que la véritable innovation de sa philosophie morale a été d'opérer une confusion entre le point de vue rationnel et le point de vue religieux ; nous nous sommes même demandé dans quelle mesure il avait été de bonne foi, en conduisant ses raisonnements de façon à aboutir précisément aux affirmations religieuses qu'il n'a pas cessé de vouloir restaurer, après les avoir détruites.

C'est ainsi que notre philosophe aurait témoigné de « sa défiance très attentive à l'égard de ces formes insinuantes du mensonge qui sont les illusions, les préjugés, les affirmations téméraires[2] ». Ce jugement est vraiment surprenant ! Il n'y a pas une seule philosophie morale, antérieure au kantisme, où les illusions, les préjugés, les affirmations téméraires aient joué un rôle aussi important. Il

1. *Ibid.*, p. 183.
2. V. Delbos, *La philosophie pratique de Kant,* p. 43.

n'y en a pas une seule qui présente une pareille accumulation de sophismes, de malentendus, d'ambiguïtés, d'obscurités, d'affirmations sans preuves ; il y a même peu d'ouvrages où l'on trouve à ce point, avec une si extraordinaire insouciance de toute critique, les idées les plus contradictoires, invoquées tour à tour pour justifier les conceptions les plus opposées.

J'ai assez insisté sur ce point ; je n'y reviens pas. Ce qu'il importe de préciser ici, c'est la part du mensonge dans la construction de ce système. Ce que nous savons maintenant de la vie de Kant et de sa philosophie théorique et pratique permet, je crois, de compléter ce que j'ai dit à ce sujet.

Pour ce qui est de ses théories politiques, je ne pense pas qu'il y ait de doute. Kant a certainement manqué de franchise en soutenant successivement le pour et le contre et il l'a fait d'une façon toute germanique, c'est-à-dire très équivoque. Il a subi l'influence des idées libérales françaises. Mais ces idées n'ont pas eu de prise sur son caractère timoré, craintif, sans ardeur ni générosité, incapable de dévouement intellectuel comme il l'était de tout sacrifice à autrui ; il ne les a pas vraiment assimilées ; elles s'opposaient trop à ses tendances fondamentales qui étaient toutes différentes. Aussi n'a-t-il jamais eu le courage, ni même l'intention de les affirmer franchement. Il les a acceptées et propagées comme une mode, dont il tirait quelque vanité. Il savait parfaitement ce qu'il faisait et jusqu'où il voulait aller, lorsqu'il se montrait libéral. Il soutenait en même temps le despotisme et la soumission aveugle, qui étaient bien davantage dans sa nature et qui lui permettaient de répondre à l'autorité, dont il avait un si grand respect, au cas où elle l'eût inquiété. Sa théorie de l'*usage public* et de l'*usage privé* de la raison lui permettait d'ailleurs toujours de se tirer d'affaire.

Quant à son pseudo-rationalisme, je crois qu'il tient plutôt à son incapacité de voir clair et à son défaut du juste sentiment de ce qu'est la bonne foi intellectuelle[1]. Je ne pense pas que Kant se soit

1. Bonaparte estimait que la religion est une sorte de vaccine qui, en satisfaisant notre amour du merveilleux nous garantit des charlatans : « Les prêtres, disait-il, valent mieux que les Cagliostro, les Kant et tous les rêveurs de l'Allemagne » (Pelet, *Opinions de Napoléon*, p. 223, bibl. nat., Lb 44/246, in-8° cité par Aulard, *Histoire politique de la Révolution française*, p. 734). Ce rapprochement entre Cagliostro et Kant a été considéré comme très injurieux pour le grand moraliste. Il y a certainement quelque *jonglerie* dans la *Critique de la raison pratique*, mais c'est une jonglerie en quelque sorte inconsciente.

rendu compte de l'ambiguïté de son système, car il n'avait pas, comme nous l'avons vu, la notion nette de ce qu'est une conception scientifique.

Sans doute, il n'a pas été sincère dans l'affaire Wöllner et il a dû avoir conscience de ce que son système avait de commode pour concilier le devoir et l'intérêt, comme la raison et la foi. Mais il n'a jamais discerné bien nettement en quoi consiste la foi et ce qu'est exactement la raison. Il était trop peu psychologue et trop mal informé pour s'en apercevoir et le piétisme luthérien n'avait que trop favorisé en lui les équivoques et les obscurités. Entraîné par la mécanique de la méthode wolffienne, il a dû être un peu effrayé des conclusions auxquelles il était arrivé. Mais il a sans doute compris en même temps comment il pourrait utiliser cette même méthode pour justifier ses croyances. Je ne crois pas qu'il ait vu les sophismes qu'il mettait ainsi en œuvre, aveuglé qu'il était par son besoin de prouver une foi qui n'avait jamais cessé de le posséder.

Et ceci est encore tout à fait germanique. Il y a une sorte d'aveuglement dans le tempérament germanique, que notre goût de la clarté nous fait quelquefois confondre avec l'intention délibérée de tromper. Lorsque Guillaume II a affirmé à diverses reprises qu'il n'avait pas voulu la guerre et qu'il a accompagné cette affirmation de serments solennels, il nous a paru qu'il mentait effrontément. Il est possible qu'il ait été sincère... à l'allemande, qu'il ne se soit pas rendu complètement compte qu'il mentait. Sait-on jamais exactement ce qui se passe dans ces consciences obscures où le mysticisme et la sophistique transforment les idées les plus simples et les plus claires ? Il a pu par exemple jouer sur le mot *paix* et sur le mot *vouloir* et dire : « Si la Serbie, la Russie et la France avaient accepté la volonté que je dictais, qui était une volonté de paix, la guerre n'aurait pas eu lieu. Donc ce n'est pas moi qui suis cause de la guerre. » Kant, le grand logicien, apôtre de la véracité, a bien affirmé que la paix est un devoir absolu que l'impératif catégorique impose sans restriction, mais qu'en même temps la guerre est un dessein secret de la divine Providence dans sa toute sagesse pour le plus grand bien des hommes, que la volonté du peuple est absolument souveraine et et qu'elle est en même temps étroitement soumise à l'autorité qui

est *censée* émaner d'elle. Je ne donne pas cette interprétation comme certaine, ni même comme probable ; je la suggère comme principe d'explication. En outre, le Germain, lorsqu'il se sent le plus fort, est si obstinément convaincu de son incommensurable supériorité, il est si dénué du pouvoir de sortir de soi pour comprendre les autres, que les raisonnements qu'il bâtit pour se démontrer qu'il a raison ne lui paraissent pas pouvoir laisser place au moindre doute. Et, lorsqu'il est le plus faible, il n'y a pas d'équivoque, d'ambiguïté qui puissent l'arrêter pour se justifier et pour tâcher d'éviter un châtiment mérité. L'obscurité de ses idées et son mysticisme concourent avec sa suffisance, sa soumission et sa sophistique pour égarer ses contradicteurs et même pour l'égarer lui-même.

C'est dans ces dispositions profondes du tempérament germanique qu'il faut chercher, je crois, la véritable explication du pseudo-rationalisme kantien. Le moralisme de Kant est une sophistique, édifiée pour justifier des croyances qui ne voulaient pas s'exposer en plein jour et des tendances qui n'avaient pas pris conscience d'elle-même.

18. KANT ET LA GUERRE EUROPÉENNE

Il me paraît plus facile de déterminer maintenant dans quelle mesure Kant participe de la mentalité allemande actuelle et quelle responsabilité lui incombe dans sa formation.

Kant est un Prussien, mais un Prussien du temps et du milieu où il vivait. Or la Prusse de Frédéric II et de Frédéric-Guillaume II n'était pas la Prusse de Guillaume II. Si les tendances fondamentales d'un peuple, qui est resté dans une grande mesure un peuple barbare, se sont peu modifiées, il n'en est pas de même de ses idées. Les idées sont loin d'avoir la fixité des tendances profondes ; elles dépendent des conditions politiques, économiques et sociales, elles sont d'ailleurs d'autant plus instables qu'elles sont moins fondées sur la raison et qu'elles se présentent davantage comme des justifications de besoins élémentaires.

Ce qui nous frappe le plus aujourd'hui, ce sont les théories d'un Treitschke, d'un Bernhardi sur « l'impéralisme » et le « pangermanisme », sur le peuple élu, sur la force et sur la guerre. La plupart de ces théories ne sont pas dans Kant ; c'est incontestable.

Elles ne sont pas de son temps. Kant n'était pas et ne pouvait pas être pangermaniste. Il n'était même pas véritablement « germaniste ». Le patriotisme n'était pas plus ardent en lui que les autres sentiments expansifs. Nous savons que, quand les Russes occupèrent Kœnigsberg de 1758 à 1762, il n'en fut aucunement contrarié[1]. Il entretenait les meilleures relations avec les officiers ennemis de la garnison et leur faisait même des conférences. Il les respectait et les recherchait, comme il respectait et recherchait tous ceux qui étaient revêtus de la sublime dignité du pouvoir et de l'autorité. Le pangermanisme n'existait d'ailleurs à aucun degré dans l'Allemagne du XVIIIe siècle et ne pouvait pas davantage y exister. Le mouvement patriotique même ne commence à se dégager, sous la forme politique, que dans le premier quart du XIXe siècle. Kant nous dit lui-même que l'un des caractères du peuple allemand est « qu'il n'a pas d'orgueil national[2] ».

Le pangermanisme suppose certaines dispositions psychologiques, affectives et intellectuelles, qui, sous la poussée d'un puissant développement économique et politique, ont pris la forme ethnique et collective et se sont ensuite justifiées par des sophismes et des théories fausses sur la race germanique. Ces dispositions, qui consistent en une certaine incapacité de l'intelligence et de la sensibilité à sympathiser avec autrui et dans le dérèglement du sentiment de soi-même, existent, nous l'avons vu, dans la nature et dans l'œuvre de Kant. Leur évolution a été déterminée en Allemagne par des circonstances qui n'ont rien à voir avec lui ; les théories justificatives de la supériorité ethnique des Germains lui sont également étrangères. Mais son système moral et politique étaient éminemment propre à préparer, à seconder cette évolution et à favoriser la formation de ces théories.

L'impératif catégorique confère, en effet, à celui qui l'éprouve une sublimité qui l'élève infiniment au-dessus de l'univers entier. Il est d'autre part un décret *a priori* de la volonté libre et autonome. Il porte en lui-même toute sa raison et toutes ses justifications ; pour subsister dans son absolue pureté, il ne doit reposer sur aucune raison ; il échappe même à tout contrôle de la raison.

1. Voir R. M. Wenley, *Kant and his philosophical revolution*, Edimbourg, 1910, p. 80.
2. *Anthropologie*, 1798, traduction Tissot, 1863, p. 318.

Il est parce qu'il est. Il n'y a pas de notion qui soit plus facile à mettre en mouvement pour une cause quelconque, parce qu'elle est indépendante de toute cause et supérieure en droit à toute considération. Son transfert de l'individu à la nation est tout naturel. De l'élection de l'individu supérieurement et suprêmement moral, en vertu d'un simple décret de son autonomie, à l'élection du peuple composé de ces individus, il n'y a pas loin. Les grands disciples de Kant, Fichte et Hegel, ont opéré l'assimilation ; les théoriciens allemands postérieurs ont accentué encore davantage la qualité surnaturelle de l'élection. Mais le véritable germe est dans Kant et essentiellement dans la valeur mystique et incontrôlable de son impératif catégorique et de son moralisme.

Nous avons vu d'ailleurs que cette valeur de l'impératif n'est pas restée strictement individuelle dans la doctrine de Kant. Après avoir proclamé la liberté politique absolue de tous les citoyens, Kant a conféré au souverain des droits et un pouvoir non moins absolus et sans limites. L'État tout puissant de Hegel a son principe dans le souverain de Kant, dont l'origine est soustraite à toute investigation, qui n'a aucun devoir à l'égard de ses sujets, contre lequel toute velléité de résistance entraîne une déchéance, constitue un crime et ne peut être punie que par la mort. Le pouvoir du souverain est pour Kant si sacré et si inviolable (ce sont ses propres termes), qu'il l'égale à celui de Dieu. C'est bien la conception de Hegel et nous sommes déjà très près des idées impérialistes, puisque le souverain incarne la nation. Tout l'arbitraire et le mysticisme en ont été fournis par Kant. Il n'y a qu'une différence : Kant tient encore la balance égale entre les souverains des divers peuples, parce que la Prusse du XVIII[e] siècle était très loin de pouvoir rêver à l'hégémonie.

Il en est de même des idées mystiques sur la force et sur la guerre. La Prusse de 1795 n'avait aucune inclination à faire leur apologie dans l'état d'infériorité où elle se trouvait ; elle n'aspirait qu'au repos. Le tempérament de Kant était d'ailleurs l'opposé d'un tempérament belliqueux. C'est pourquoi il a condamné la guerre ; il a même développé avec complaisance les idées françaises sur l'état de droit et sur l'état de nature, non sans les déformer, et a proclamé que « du haut de son tribunal, la Raison, législatrice suprême, condamne absolument la guerre comme voie de droit ».

Il ne faisait ainsi, comme nous l'avons vu, que traduire dans un langage prétentieux les tendances du milieu où il vivait et celles de son propre tempérament. J'ai montré en effet que la position même de sa morale et de sa politique ne lui permettait pas de fonder l'affirmation de la paix sur un système solide et bien lié, ni sur des considérations d'humanité et de civilisation. La raison qu'il invoque pour fonder le devoir de paix est la fameuse *raison pratique :* « la raison moralement pratique nous adresse ce *veto irrésistible :* il ne doit pas y avoir de guerre[1] » ; la paix est une idée « métaphysiquement sublime ». Il aurait pu en dire tout autant de la guerre : la guerre est une exigence *a priori* et irrésistible de la raison pratique, sans qu'on soit en droit de lui rien objecter, puisque le devoir échappe à toute objection, qu'il ne ressort d'aucune discipline rationnelle ou expérimentale, qu'il s'élève au-dessus de tout sentiment et de toute raison et que, pour rester un devoir, il doit précisément être immédiat, *a priori*, et absolu. Une paix ainsi assurée est des plus précaires !

Ce qui confirme cette manière de voir, c'est que, si l'œuvre de Kant ne contient à l'égard de la paix qu'une affirmation, on y trouve, au contraire, comme nous l'avons vu, un grand nombre de raisons pour justifier la guerre. Ce contraste est extrêmement curieux et n'a pas été remarqué. La guerre est pour lui l'expression légitime de la concurrence vitale ; elle a aussi quelque chose de sublime qui exalte cette volonté dont le principe est la base de l'impératif catégorique ; elle est une intention secrète de la suprême sagesse ; la paix est déprimante et incline à la mollesse ; la guerre est le meilleur moyen de maintenir l'union des classes et une condition indispensable du développement de la culture ; la force armée est la véritable garantie de la liberté de pensée ; le voisinage d'un peuple qui vit dans l'état de nature est une atteinte à la dignité et à la sécurité de ceux qui vivent dans l'état de droit et ceux-ci pour garantir leur sûreté peuvent exiger de leur voisin l'établissement d'une constitution identique à la leur ; le droit d'un État contre un tel voisin n'a pas de limite[2]. Cette multiplicité des justifications de la guerre et l'absence d'arguments en faveur de la paix s'expliquent par la position même de Kant à

1. *Métaphysique du droit,* trad. Barni, p. 234.
2. Plus haut, p. 214-219, et plus bas p. 423, 424.

l'égard du devoir : le devoir ne se justifie pas ; mais il y a beaucoup de bonnes raisons pour légitimer ce qui n'est pas un devoir. C'est là une conséquence remarquable de son système.

Le devoir de la paix n'est donc garanti par aucun principe dans le système de Kant. C'est une affirmation que les circonstances l'ont amené à faire, de même que les circonstances l'ont conduit à proclamer l'idéal évangélique, les idées libérales françaises, en même temps que les conceptions du despotisme prussien. Elle n'est déterminée par aucune doctrine, par aucun ensemble cohérent de notions morales et politiques, ni par un sentiment profond de ce que sont la justice et la civilisation. Cela est extrêmement commode, car rien ne s'oppose à ce que l'idée contraire ne soit invoquée quand les conditions auront changé. Dans l'arsenal des devoirs *a priori*, universels et nécessaires, il sera toujours facile de trouver un devoir plus *a priori*, plus universel et plus nécessaire, qui prime celui de la paix, de même que l'obéissance à Frédéric-Guillaume II a primé pour Kant le devoir de sincérité, qu'il avait cependant proclamé comme le plus absolu des devoirs.

Il n'aurait pas été plus embarrassé pour justifier le *Manifeste des quatre-vingt-treize*, la guerre actuelle, la théorie du chiffon de papier, la violation de la Belgique et toutes les abominations que le gouvernement et les armées germaniques ont commises. Son œuvre contient à cet égard tous les *distinguo* nécessaires.

Kant nous a expliqué [1] en effet qu'il y a deux façons de présenter les choses : celle où, comme savant, on fait un usage *public* de sa raison et celle où, comme fonctionnaire, on en fait un usage *privé*. *En tant que savants* les fonctionnaires du *Manifeste*, qui se sont rendu compte des causes et des circonstances de la guerre, auront plus tard le droit de nous dire ce qu'ils en pensent, lorsque la censure se sera relâchée. C'est sans doute à ce titre que le faux de Nuremberg a déjà pu être dénoncé en Bavière, lorsque l'heure est venue de se concilier quelque bienveillance. Mais *en tant que fonctionnaires* les savants de l'Allemagne avaient le *devoir* d'exposer les faits de façon à « concourir, en entrant pour leur part dans la *savante harmonie du gouvernement* à certaines fins publiques », à un moment où ils étaient requis, comme faisant partie de la machine,

1. Plus haut, p. 412-414.

« de se conduire d'une façon purement passive[1]. » Ces devoirs opposés sont également absolus et suprêmement impératifs.

Quant à la justification même de la guerre, nous n'avons que l'embarras du choix. La définition kantienne de l'état de droit est, en effet, purement abstraite et complètement vide, elle est subtile et son usage est des plus arbitraires. Comme le droit de propriété entre les personnes, l'état de droit entre les peuples est complètement indéterminé. La paix fait partie de l'état de droit, c'est entendu. Mais un peuple est autorisé à faire usage des moyens qui relèvent de l'état de nature, lorsqu'il se trouve en présence d'autres peuples qui ne sont pas parvenus à l'état de droit : « leur voisinage est déjà une lésion réciproque et pour garantir sa sûreté chacun peut et *doit exiger* d'eux qu'ils entrent dans la constitution civile[2] ». N'est-ce pas un des motifs invoqués contre la Serbie et contre le « slavisme » ? Kant s'élève contre ce qu'il appelle la guerre « d'extermination » et la guerre « d'esclavage », mais il déclare que « *tous les moyens* de défense sont permis à un État » « pour défendre son droit par la force quand il le *croit* lésé ». Or le voisinage d'un peuple dans l'état de nature est déjà une « lésion ». Kant assimile en outre à « l'attaque effective » la « menace ». Par menace, il entend « tous ces préparatifs par lesquels un État prend les devants et sur lesquels se fondent le droit de prévention et même le simple accroissement d'une puissance qui se rend redoutable par l'extension de son territoire ». Il assimile aussi à l'attaque « l'offense qu'un peuple a reçue d'un autre[3] ». Il y a là un grand nombre de distinctions qui permettent de faire passer pour juste une guerre quelconque.

Or, il faut bien remarquer qu'en dehors de quelques énergumènes (que leur sincérité rend peut-être moins antipathiques que les autres), c'est bien par des distinctions de cette sorte que les théoriciens allemands d'aujourd'hui ont justifié la guerre entreprise par Guillaume II. Ils se sont prétendus menacés par l'encerclement des puissances hostiles et même attaqués dans des conditions imaginaires. La dialectique de Kant leur offre d'excellents arguments et son mépris pour les faits et sa sophistique leur four-

1. *Qu'est-ce que les lumières ?* dans *Métaphysique du droit,* trad. Barni, p. 283.
2. *Traité de paix perpétuelle, ibid.*, p. 360, p. 361.
3. *Métaphysique du droit,* trad. Barni, p. 221, 222, 223.

nissent des interprétations symboliques qui valent pour la réalité.

Nous avons d'ailleurs un exemple de cette méthode. Il semble bien que Kant, qui n'a jamais protesté contre aucune des agressions commises par ses souverains, ait approuvé la coalition de l'Europe contre la France révolutionnaire, dont les agissements étaient une « menace » pour la sécurité des autres gouvernements. Il n'a pas de termes assez violents pour flétrir l'exécution de Louis XVI : « un crime immortel et ne pouvant jamais être *expié*, *semblable* à *ce péché dont les théologiens disent qu'il ne peut être remis ni dans ce monde, ni dans l'autre....* ; c'est comme un *abîme* qui engloutit tout sans retour[1] », et qui d'après ses principes doit entraîner la déchéance du peuple français et le rayer de l'état de droit. « Quant à la question de savoir si les autres puissances ont le droit de s'allier en faveur de ce monarque malheureux, afin de ne pas laisser *impuni* le *crime* commis par le peuple et d'empêcher qu'il ne devienne un *scandale* pour les autres, et par conséquent s'ils sont fondés et appelés à ramener par la violence à son ancienne constitution tout État qui s'en est éloigné par le fait d'une révolution, cette question appartient au droit des gens. » Dans le droit des gens, Kant esquive la réponse directe ; mais nous y trouvons que tout peuple qui vit dans l'état de nature est un peuple injuste et qu'à l'égard d'un peuple injuste le droit du voisin est sans limite. La question n'est pas résolue d'une façon explicite, mais elle l'est par les prémisses. Kant a certainement approuvé la coalition, mais il n'a pas voulu se compromettre à l'égard des libéraux, tout en fournissant à la noblesse et au pouvoir des justifications. C'est bien son attitude habituelle. Elle correspond exactement à ses jugements contradictoires et équivoques sur le caractère à la fois sublime et criminel de la Révolution, sur la liberté sans limite et l'absolue soumission du peuple.

Kant a condamné la théorie du chiffon de papier. Ce n'est pas un mérite exceptionnel. Aucun théoricien sérieux n'a contesté la foi qui s'attache aux traités. Les quatre-vingt-treize intellectuels de Guillaume II eux-mêmes ne cherchent pas à la nier. Mais il convient de remarquer que cette condamnation est un peu atténuée

1. *Ibid.*, p. 181, note 1.

par l'autorité que Kant conserve à la raison d'État[1] et par les droits illimités du monarque, dont le pouvoir est si inviolable que « le mettre en doute est déjà un crime ». On n'a pas assez remarqué quels liens précaires et fragiles unissent les États entre eux dans la « fédération » qu'il propose pour garantir la paix. Ce n'est pas à proprement parler une fédération, ce n'est qu'une alliance, un congrès, et Kant précise ce qu'il entend par là : « une espèce d'union volontaire et *en tout temps révocable*[2] ». Il nous explique d'ailleurs pourquoi : « une véritable fédération suppose le rapport d'un supérieur qui commande à un inférieur qui obéit ». Kant ne pouvait pas admettre que le pouvoir de son souverain et maître fût limité en quoi que ce soit. C'est la théorie même de Treitschke, d'après laquelle l'État ne peut pas lier définitivement sa volonté par des engagements avec un autre État.

On s'est étonné que la pensée de Kant ait été fuyante sur une question aussi capitale et qui avait été nettement posée et tranchée par les juristes qui l'ont précédé. Le droit des gens n'occupe pas plus d'une douzaine de pages dans sa *Métaphysique du droit,* qui en comporte plus de deux cent cinquante ; dans les soixante pages de son *Traité de paix perpétuelle,* il n'y a pas plus de deux ou trois phrases sur la fédération, qui est cependant le point essentiel, tout le reste n'est qu'un hors-d'œuvre. Il est visible que Kant est fort embarrassé. Il a voulu concilier la *Déclaration des droits de l'homme* sur la liberté et sur le droit des peuples avec la conception prussienne du pouvoir, de même qu'il avait voulu concilier la liberté individuelle avec le respect absolu de l'autorité. En politique intérieure, il n'a pas hésité : il a sacrifié la liberté ; dans le droit des gens, il n'hésite pas davantage à adopter l'attitude opposée. L'état juridique entre nations ne peut être garanti que par un droit de contrainte. Cette contrainte ne lui répugne pas à l'égard des individus, bien au contraire, elle est le principe même du devoir et du droit privé. Mais, à l'égard de son maître, elle serait une sorte de lèse-majesté : le roi de Prusse doit conserver une liberté absolue et sans bornes ; s'il accepte mo-

1. « La proposition *Salus publica suprima lex est* conserve intactes sa valeur et son autorité. » *Cela peut être bon en théorie mais ne vaut pas en pratique* (1793), dans *Métaphysique du droit,* trad. Barni, p. 364.
2. *Métaphysique du droit,* trad. Barni, p. 228.

mentanément de l'aliéner par une entente, son acceptation doit toujours être révocable et ne peut comporter aucune sanction. De là à rompre un traité, il n'y a qu'un pas. Kant ne l'a pas franchi, cela est vrai ; mais j'ai déjà dit qu'il n'a jamais protesté non plus contre l'annexion de la Silésie et de la Pologne, ni contre aucune des violations de traités qu'ont commises ses souverains. Elles lui ont cependant fourni de bien belles occasions d'affirmer ses convictions ! Nous savons d'ailleurs que, lorsqu'il y a été poussé lui-même par la nécessité, il ne s'est fait aucun scrupule d'engager solennellement sa parole, en s'arrangeant de façon à pouvoir la rompre quand les circonstances le permettraient et qu'il a ensuite effectivement rompue. Son droit des gens, comme sa morale, est pleine de ressources ; il contient de nombreuses distinctions et toute une casuistique permettant de démontrer que la rupture d'un contrat international *peut* être légitime, comme l'est, nous l'avons vu, celle du contrat qui unit le peuple à son souverain. Et c'est tout ce qu'ont prétendu ceux qui ont cherché à excuser la violation de la Belgique.

Kant a condamné les moyens de guerre « dont l'emploi rendrait les sujets indignes du rang de citoyens ». Nous avons vu que parmi ces moyens il range l'espionnage, l'assassinat, l'empoisonnement, les fausses nouvelles, « en un mot, tous les moyens perfides qui détruiraient la confiance sans laquelle il serait désormais impossible de fonder, dans l'avenir, une paix durable ». Ces moyens ont toujours été condamnés ; les plus fanatiques des Germains les condamnent en théorie et pratiquement lorsqu'ils prétendent en avoir été victimes. La question n'a jamais été contestée en droit.

Mais il est curieux de noter que Kant a prévu aussi, à ce propos, la fameuse théorie des francs-tireurs, dont l'Allemagne a tiré un si grand parti en 1870 et de nos jours pour justifier ses crimes. Il range parmi les moyens déshonorants celui du « tirailleur qui attire les individus dans les embuscades »[1]. La loi du talion ayant pour lui, comme nous l'allons voir, une valeur absolue, il lui eût été facile de disculper les armées allemandes de toutes les atrocités qu'elles ont commises dans les territoires envahis, en procla-

1. *Ibid.*, p. 223.

mant que ces représailles étaient le plus sacré des devoirs. Rien ne s'y oppose dans sa doctrine, bien au contraire.

Kant n'était sans doute pas cruel; il n'était même pas à proprement parler un méchant homme. Mais il n'attribuait aucune valeur morale au sentiment de la bonté, à ce qu'il appelle dédaigneusement « la philanthropie ». Sa loi morale est, d'autre part, la plus dure et la moins humaine des lois, les droits qu'elle confère sont inexorables. Il est impitoyable pour toute atteinte à la majesté de l'Impératif catégorique et il exclut toute pitié de la répression. La moindre infraction aux principes qu'il a posés est un crime et soulève son indignation et sa colère. Son moralisme est au fond, en raison du sentiment mystique qui l'anime, un fanatisme d'autant plus dangereux qu'il se présente sous les dehors du rationalisme.

Le droit de punir n'est pas, en effet, pour Kant, comme dans les théories rationnelles, un droit de protection sociale et n'est pas fondé sur l'intérêt de la société: « La peine..... ne doit pas être décrétée comme un moyen d'arriver à un bien..... La loi pénale est un Impératif catégorique et malheur à celui qui se glisse dans les sentiers tortueux de la doctrine du bonheur pour y trouver quelque avantage dont l'espérance dissipe, à ses yeux, l'idée de punition, ou seulement l'atténue[1]. » Kant a conservé, comme Guillaume II, ses généraux et ses pasteurs, la notion religieuse primitive de la punition. Les fautes sont, pour lui, des « offenses », les peines doivent être des « humiliations »[2].

Quant au degré du châtiment, il ne peut être déterminé que par la loi du talion : « Il n'y a que la loi du talion bien comprise qui, à la barre du tribunal, puisse déterminer la qualité et la quantité de la punition; toutes les autres sont vacillantes, elles ne peuvent, à cause des considérations étrangères qui s'y mêlent, s'accorder avec le sentiment de la pure et stricte justice[3]. » C'est ainsi que Kant comprend la morale évangélique dont il s'est proclamé le nouveau prophète! Mais nous n'en sommes pas à une contradiction près. « Si un criminel a commis un meurtre, il faut qu'il

1. *Ibid.*, p. 198.
2. *Ibid.*, p. 200.
3. *Ibid.*, p. 199. Dans ses *Remarques explicatives,* il pousse la rigueur du principe jusqu'à exiger pour les crimes de viol et de pédérastie, la peine de la castration! (*Ibid.*, p. 248).

meure. Il n'y a pas ici de commutation de peine qui puisse satisfaire la justice[1]. » Kant combat expressément la théorie de Beccaria qui « par un faux sentiment d'humanité déclarait injuste la peine de mort ». Mais il est pris d'un scrupule. La différence des conditions sociales lui paraît faire obstacle à l'application stricte de la loi du talion, qui revêt cependant tout l'absolutisme de l'impératif catégorique. « Il semble à la vérité que la différence des conditions ne permette pas l'application du principe du talion d'égal à égal[2]. » Sa pensée est assez fuyante sur ce point, comme elle l'est toujours lorsqu'elle aborde une question imprudente. S'agit-il d'une impossibilité matérielle ou du respect qu'on doit à un supérieur hiérarchique? La réponse n'est pas douteuse. Un noble ne peut pas être traité pénalement comme un roturier. Cette distinction captieuse est bien dans le caractère et dans la logique de Kant. Il nous dit d'ailleurs que le souverain est au-dessus de toute punition : « Le chef de l'État ne peut pas être puni[3]. » C'est le premier principe de son droit pénal politique. Et c'est encore une restriction à l'impératif catégorique de la loi du talion.

Pour ceux que ne garantit pas le privilège du pouvoir : « il n'y a d'autre moyen d'appliquer au crime la loi du talion que d'infliger juridiquement la mort au criminel. Je dis plus : si la société civile se dissolvait du consentement de tous ses membres, si, par exemple, un peuple habitant une île se décidait à se séparer et à se disperser dans un autre monde, *le dernier criminel qui se trouverait en prison* devrait d'abord être exécuté, afin que chacun portât la peine de sa conduite et que *le sang versé ne retombât point sur le peuple* qui n'aurait pas réclamé cette punition..... Cette sentence de mort est le seul moyen de punir tous les criminels d'une manière proportionnelle à leur *méchanceté intérieure,* même dans le cas où il ne s'agirait pas d'un meurtre, mais de tout autre *crime d'État*

1. *Ibid.*, p. 199.
2. *Ibid.*, p. 197.
3. *Ibid.*, p. 199. Kant condamne la noblesse *héréditaire*, il ne faudrait pas se hâter de conclure qu'il condamne les privilèges politiques et sociaux : il admet les dignités conférées par le monarque et il garantit les privilèges de la noblesse héréditaire existante, en stipulant qu'elle ne doit disparaître que par l'extinction des familles. C'était l'essentiel pour les hobereaux parmi lesquels il vivait! Le respect absolu de l'ordre existant était d'ailleurs assuré dans son système par des principes fondamentaux et catégoriques. Kant conciliait ainsi, une fois de plus, les idées féodales prussiennes et les idées libérales françaises.

que la mort seule peut *racheter*[1]. » Et nous trouvons toute la dureté et la barbarie de l'Allemagne contemporaine dans la condamnation que notre inexorable moraliste prononce contre ce qu'il appelle « la sensiblerie d'une humanité affectée, *die theilnehmende Empfindelei einer affectirten Humanität*[2]. » On croirait entendre un officier de Guillaume II.

Ces idées de faute, de déchéance, de punition, de méchanceté intérieure, de rachat, de sang qui retombe sur le peuple (parce qu'il n'a pas été versé), sont les idées religieuses les plus primitives qui se soient fait jour dans l'humanité. L'expression que Kant en donne dans sa *Métaphysique du droit* n'est pas accidentelle. Elle répond à un sentiment profond qui est, nous le voyons très clairement aujourd'hui, essentiellement germanique. La conscience morale de Kant ne s'est pas dégagée, comme celle de l'humanisme et de la civilisation gréco-latine, des formes premières de la pensée magico-religieuse ; elle ne s'est pas élevée à la véritable notion de la justice et du droit ; elle ne s'est pas assimilée les emprunts qu'elle a faits. Ces conceptions primitives de la faute et du châtiment, alliées à la dureté du cœur qui est si caractéristique de la nature de Kant, à sa théorie mystique du devoir et à sa manie de raisonner, sont extrêmement dangereuses et aptes à justifier tous les excès.

C'est l'impératif catégorique *a priori*, absolu, arbitraire, qui leur confère leur force redoutable. Cet impératif a des affinités très étroites avec l'intolérance et la force brutale et, comme je l'ai dit, aucune notion n'est plus facile à mobiliser en faveur de toutes les causes. Le devoir de Kant, il importe de le répéter, est une affirmation pure et simple ; aucun sentiment, aucune considération ne peuvent et ne doivent le faire fléchir. Il est au-dessus de tout contrôle. Il se suffit à lui-même. Il définit « la bonne volonté ». Il a les plus grandes affinités avec le « vieux Dieu ». Pour qu'un acte soit moral, licite et juste, il suffit qu'il ait été accompli dans une « bonne » intention ; c'est cette intention seule qui le justifie et une intention est bonne, comme nous l'expliquent les *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, dès qu'elle peut être généralisée sans contradiction[3]. Aucune conséquence ne peut prévaloir contre elle ;

1. *Ibid.*, p. 201.
2. *Ibid.*, p. 203.
3. Plus haut, p. 60-61.

la justice et le droit se définissent par cette intention même. Il n'est pas de crime qui, dans cette conception, ne puisse être porté à la hauteur d'un devoir; il suffit que sa maxime n'implique pas contradiction, ce qui est toujours facile à montrer, surtout lorsqu'on dispose, comme Kant, de la dialectique la plus subtile et la plus vide, et qu'on l'a soustraite à tout contrôle de l'expérience et de la raison.

D'autre part, la sécheresse du cœur a été élevée par Kant à la dignité d'un principe et l'arbitraire, le *hoc volo sic jubeo,* à la majesté d'un dogme. La loi impersonnelle que la volonté se donne à elle-même se doit de ne compter avec rien ni personne. Ainsi que l'a exprimé très justement un de nos meilleurs philosophes moralistes, F. Rauh, « il n'y a aucun rapport entre l'affirmation d'une loi impersonnelle et l'affirmation du respect de la personne. Une loi impersonnelle ne tient pas compte des individus[1]. » J'ai montré que Kant, contrairement à ce qu'on a affirmé à la légère, n'a jamais connu le véritable respect de la personne et que sa seconde maxime, lorsqu'on l'entend correctement, telle qu'il l'a énoncée et comprise lui-même, ne pose pas le respect de la personne, mais celui de cette forme abstraite d'humanité qui est l'unique fondement de sa morale. Cette abstraction a d'ailleurs été dépouillée de tout contenu; elle peut être ainsi appliquée tour à tour aux conceptions les plus opposées et travestir sous une forme métaphysique tous les instincts et toutes les coutumes.

Si Kant n'est donc pas directement responsable de l'expression qu'ont prise de nos jours les idées allemandes, les tendances fondamentales qui les ont provoquées étaient en germe et même pour la plupart développées dans son tempérament et dans son système et il a préparé le terrain où ces idées se sont épanouies. Il en a d'ailleurs formulé explicitement plusieurs.

On ne répétera jamais assez que le libéralisme mitigé de Kant est un libéralisme d'emprunt qu'expliquent les circonstances. Ce libéralisme ne doit pas faire illusion. Toute l'Allemagne intellectuelle du XVIII[e] siècle l'avait accueilli avec engouement; elle y avait intérêt à l'époque. Elle ne l'a pas moins répudié dans la seconde moitié du XIX[e] siècle, parce que les circonstances avaient changé.

1. *Études de morale,* Paris, Alcan, 1911, p. 24.

Quand elle aura été vaincue, quand son arrogance, qui n'est que le sentiment de sa force brutale, aura été abattue, elle s'en réclamera de nouveau, cela ne fait pas l'ombre d'un doute ; on doit s'y attendre et s'y préparer dès maintenant. Les idées d'un peuple encore barbare sont extrêmement contingentes ; elles ne sont que l'expression passagère de ses besoins et de ses habitudes ; les emprunts que l'Allemagne a faits à la pensée française et à la civilisation gréco-latine ne sont pas passés dans son économie. L'Allemagne a d'ailleurs proclamé très haut que c'est à cette civilisation qu'elle en veut et que le but qu'elle poursuit est d'y substituer sa propre « culture ».

Fichte et Hegel ont donné du despotisme prussien une formule plus décidée que Kant, parce qu'au début du XIXe siècle la Prusse commençait à prendre conscience de son pouvoir. Treitschke, Bernhardi et d'autres théoriciens ont fourni à ce despotisme sa forme dernière, parce qu'après 1870 la puissance germanique avait atteint son apogée. Mais Fichte et Hegel étaient les disciples de Kant ; ils se sont toujours réclamés de lui ; il n'y a pas discontinuité entre le maître et ses élèves. Ce qu'il y a de nouveau, c'est le développement de la conscience nationale allemande, c'est le sentiment qu'elle a pris de sa force, c'est surtout plus tard... Sadowa et Sedan. Mais les tendances premières n'ont pas changé. Ce sont ces tendances qui sont fondamentales et essentielles et non leurs déterminations particulières. Or ces tendances sont bien, pour la plupart, communes à Kant et au germanisme.

Le système moral de Kant est, en outre, un instrument admirable de sophistique et de justification ; c'est un véritable arsenal, où ont été entassés des matériaux de toute sorte et où la pensée allemande n'a qu'à puiser suivant les temps et les circonstances pour se forger des armes contre l'humanisme gréco-latin qu'elle a rêvé de détruire. Elle y a trouvé la théorie du devoir mystique et souverain pour l'exaltation de ses instincts, le despotisme pour la justification de ses besoins de domination, la doctrine de l'inexorable châtiment pour l'exercice de ses vengeances ; elle y trouvera l'évangélisme chrétien, le libéralisme républicain, dans les mauvais jours, quand le germanisme vaincu réclamera pour lui la pitié et la justice qu'il refuse aujourd'hui aux innocents qu'il massacre ou qu'il accable.

Le moralisme de Kant, échappant dans son principe même à tout contrôle, vide de tout contenu, de tout pouvoir de détermination, de toute signification morale, est apte à prendre toutes les formes et à servir toutes les fins. Il a bien été, comme on l'a dit, le *syllabus* des vérités de la Révolution française[1]; mais il a été aussi, ce qu'on omet de nous dire, le *syllabus* du mécanisme, de l'orgueil, de l'égoïsme, de l'équivoque et du despotisme germaniques. Kant l'avait déjà utilisé tour à tour en faveur du piétisme luthérien, du principe mosaïque du talion, du libéralisme français et du despotisme prussien. Dans les mains de ses successeurs il est devenu une arme redoutable à multiples tranchants qu'ils ont appropriée à tous leurs desseins, en même temps qu'ils en ont fait un merveilleux instrument de propagande. Philosophiquement, il n'est qu'une régression intellectuelle et morale.

Il n'y a donc pas à s'étonner que les quatre-vingt-treize intellectuels, dont Guillaume II a réclamé le servile appui, aient tenu à déclarer l'héritage d'un Kant aussi sacré pour le peuple allemand que son sol et son foyer. Ils en sont les très dignes héritiers, et l'illusion qu'ils ont cherché à produire en se réclamant de leur maître n'a pas été sans écho, grâce au prestige que, pendant plus d'un siècle, ils ont si savamment entretenu en sa faveur : des représentants très autorisés de notre humanisme et de notre civilisation ont éprouvé le besoin de prendre la défense du kantisme contre la culture qui s'en réclame et qu'il avait en grande partie formée.

Laissons Kant à ses héritiers et ne demandons pas pour nous une part de leur héritage. Le nôtre est assez glorieux.

L'étude du kantisme et l'histoire de sa diffusion dans notre pays resteront un sujet de méditations salutaires; elles montreront clairement à nos descendants quels sont les caractères et les causes de ce qui a été une des plus singulières déviations de la pensée et leur feront prendre conscience des absurdités où le faux rationalisme, le divorce de la raison et de la vie, de la philosophie et de la science, joints à la complaisance dans l'équivoque, à la dureté du cœur et au mysticisme aveugle, peuvent entraîner l'esprit.

Répudions toute attache avec cet artifice et cette barbarie. En

1. A. Aulard, *La paix future d'après la Révolution française et Kant,* déjà cité plus haut, p. 207 et p. 196.

face de la morale kantienne restaurons cette morale humaine dont les vieux Hellènes et nos philosophes avaient posé les fondements; remettons intégralement en honneur cette clarté, cette précision, cette loyauté intellectuelles qui sont les véritables caractères de la philosophie; rentrons dans le grand courant de l'humanisme, que notre XVIIe et notre XVIIIe siècle ont si largement alimenté, approfondissons et vivifions-le suivant notre esprit propre, et nous contribuerons ainsi, plus efficacement qu'en cherchant des arguments en faveur du kantisme, à l'œuvre de libération que poursuivent héroïquement nos armées.

TABLES

TABLE ALPHABÉTIQUE DES AUTEURS CITÉS ET DES MATIÈRES

(Les chiffres en caractères **gras** se rapportent aux passages les plus importants).

B

C

D

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

Q

R

T

U

V

W

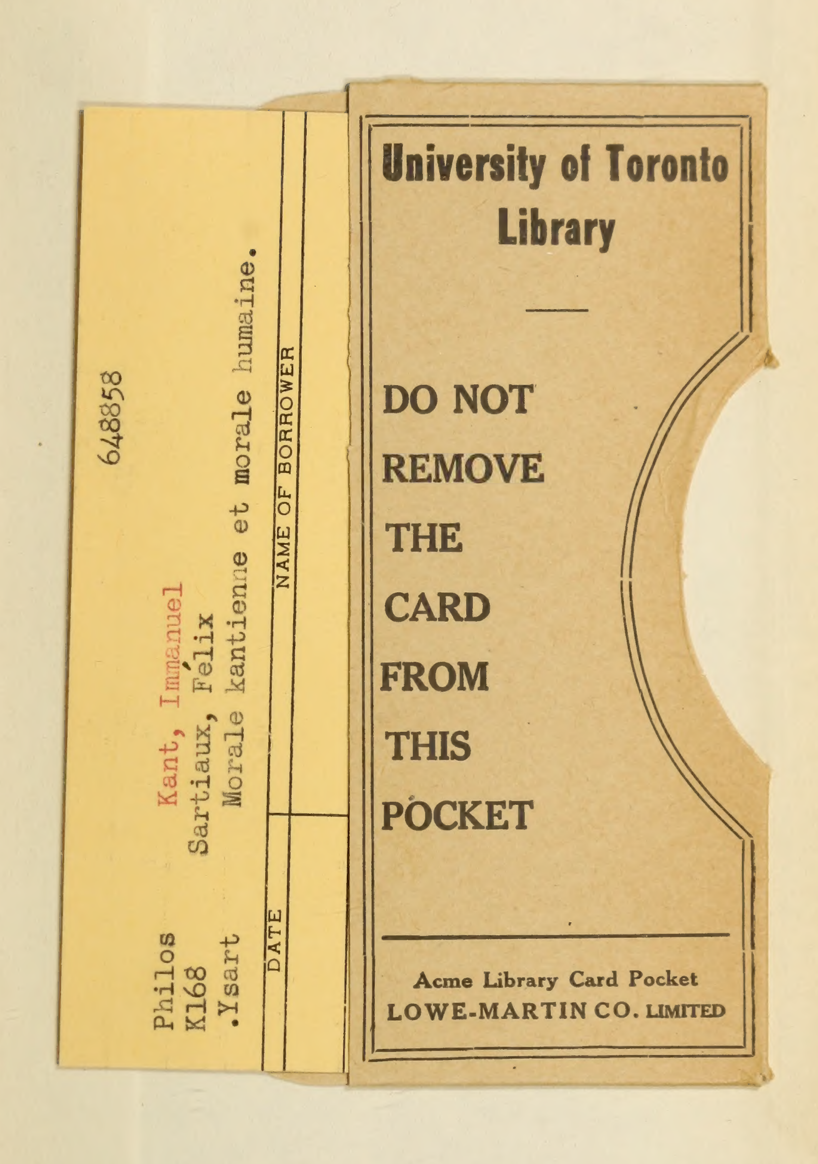
Z

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

DEUXIÈME PARTIE

LA POSITION DE LA MORALE KANTIENNE DANS L'HISTOIRE

CHARTRES. — IMPRIMERIE DURAND, RUE FULBERT.


648858
Philos
K168
.Ysart
Kant, Immanuel
Sartiaux, Félix
Morale kantienne et morale humaine.
DATE
NAME OF BORROWER
University of Toronto
Library
DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET
Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED